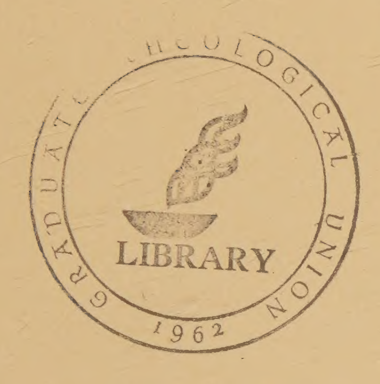
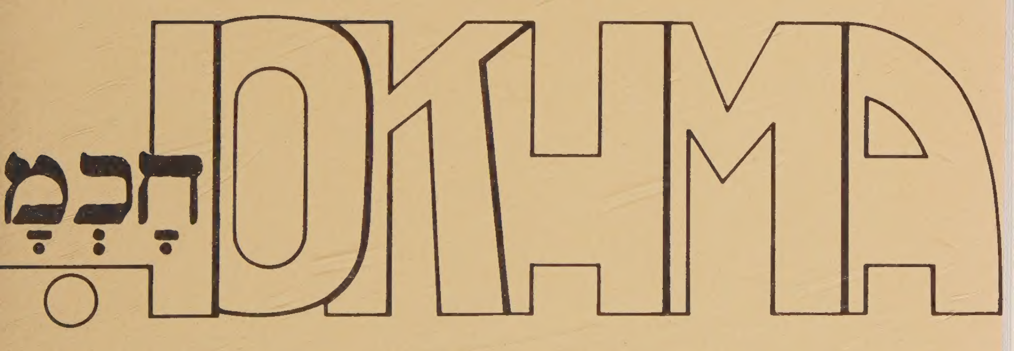
ue de réflexion théologique



1979





rainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription d'un mot hébreu signifiant "sagesse".

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou 'de toute ton intelligence') et de toute ta force." (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en "sagesse". C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

N.B. — Pour des raisons typographiques, nous écrivons HOKHMA sans point sous le H.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray.

Imprimé en Belgique par Mercurius, Anvers.

Ecriture et tradition chez Tertullien

par Gerald BRAY
Dr ès lettres classiques (Paris-Sorbonne),
pasteur de l'Eglise anglicane à Londres.

L'importance de Tertullien de Carthage (150-223 env.) pour la dogmatique chrétienne ne cesse de croître dans les Eglises et dans le dialogue œcuménique. Parmi tous les personnages qui ont joué un rôle significatif dans le développement de nos conceptions théologiques, Tertullien occupe une place spéciale. Ceci n'est d'ailleurs guère surprenant, étant donné qu'il est le premier théologien, voire le premier écrivain d'envergure, que produisit l'Eglise latine. L'influence de son choix de thèmes et de vocabulaire se sent non seulement chez ses successeurs en Afrique romaine mais aussi chez tous ceux qui, aujourd'hui encore, veulent opérer un retour aux sources pour mieux interpréter la dogmatique dans la situation actuelle.

Objets de plusieurs centaines d'études depuis un siècle, les écrits de Tertullien gardent une fraîcheur et une actualité surprenantes. A la fois témoin des croyances de son époque et docteur privilégié, malgré l'accusation de schisme, de l'Eglise universelle, il demeure au centre du débat sur les sources de la foi chrétienne. L'orthodoxie est-elle l'interprétation définitive et incontestable de l'Ecriture sainte ou plutôt un ensemble de croyances et de pratiques diverses imposées à l'Eglise par un groupe hellénisant ? Comment faut-il considérer l'évolution du canon néotestamentaire vis-à-vis de la foi vivante des congrégations ecclésiales ? Et surtout, où trouver la source de l'autorité spirituelle après la disparition des apôtres ? Cette étude, qui examine les rapports Ecriture-tradition dans la théologie de Tertullien, vise à nous éclairer sur ces points afin de clarifier le principe de l'autorité suprême de l'Ecriture, qui a toujours été le point de départ de la théologie chrétienne primitive, et de montrer les dangers qui surgissent quand ce principe est compromis.

Notre sujet a déjà été abordé à maintes reprises par des chercheurs compétents et l'étudiant sérieux ne saurait ignorer leurs travaux. Parmi les plus importants, signalons surtout l'ouvrage de Mlle Flesseman-van Leer et celui, plus récent, du baron von Campenhausen.[1] Pourtant, et ceci malgré l'érudition incontestée de ces chercheurs, il reste un ensemble de questions à considérer si nous voulons répondre aux besoins de la construction théologique actuelle. En particulier, ces auteurs ont ignoré certains éléments d'une pensée largement répandue dans les milieux ecclésiaux français, éléments que nous devons traiter pour établir un lien solide entre la patristique et notre situation pastorale et dogmatique.

La première question qui surgit concerne la définition du mot "tradition". L'usage chrétien entend par ce terme une série de pratiques, de coutumes et même de dogmes qui existent *indépendamment de l'Ecriture*. L'importance qui lui est accordée varie selon les confessions, mais la quasi-totalité des théologiens, en Occident du moins, s'accordent pour distinguer nettement les concepts "tradition" et "Ecriture". Nous pouvons évaluer le poids de cette opinion si nous la comparons avec la conception des Eglises d'Orient. En effet, les Eglises orthodoxes n'ont jamais voulu séparer les deux concepts, bien qu'elles les distinguent. Pour elles, l'Ecriture fait partie de la tradition, dont elle n'est qu'un élément parmi d'autres. Cette conception ne vise pas à amoindrir l'autorité de l'Ecriture mais à la renforcer en l'intégrant à un ensemble de pratiques vivantes, d'où elle doit tirer son application actuelle.

Cependant, cette extension du principe de la tradition au point de la faire englober la Parole écrite n'a été suivie ni par l'Eglise romaine ni par les Eglises protestantes qui en sont issues. L'Eglise de Rome enseigne que l'Ecriture et la tradition sont deux réalités distinctes qui émanent indépendamment, mais sans inconséquence, de la même autorité apostolique. Cette autorité garantit la validité de l'Ecriture comme celle de la tradition et, grâce à sa transmission aux successeurs de S. Pierre, elle demeure aujourd'hui encore l'arbitre final de leur rôle dans l'Eglise. En revanche, les Eglises de la Réforme ont généralement préféré l'autorité scripturaire à une autorité épiscopale dans la détermination de la foi et, par conséquent, elles ont pratiquement abandonné la tradition en tant que réalité dogmatique. C'est pourquoi les traditions des Eglises protestantes, tout en jouant souvent un rôle influent, n'occupent à proprement parler qu'une place "parathéologique".

Chez Tertullien par contre, nous découvrons une optique,

[1] E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen, 1954; H.F. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Heidelberg, 1968.

voire une doctrine, que l'on ne saurait ranger parmi les différentes conceptions modernes mais qui peut néanmoins contester la justesse de notre appréciation du problème en nous indiquant une autre méthodologie qui semble à même de nous guider vers une résolution satisfaisante de l'impasse œcuménique actuelle.

Que veut dire Tertullien lorsqu'il parle de tradition ?
Il utilise certes ce terme dans son sens premier, qui est celui de transmission, sens que l'on retrouve d'ailleurs avec une fréquence parfois déconcertante pour ceux qui veulent interpréter ses œuvres uniquement à la lumière d'un développement doctrinal ultérieur.[2] Mais nous rencontrons aussi une seconde signification, plus importante, qui correspondrait davantage au sens moderne du terme. Signalons en tout cas qu'il n'existe dans ses ouvrages aucune définition rigide qui établirait une fois pour toutes l'équation entre tradition et pratique non-écrite, mais l'implication s'y trouve sans que nous soyons obligés de forcer les textes.[3] Sans doute est-ce la nécessité de définir ses termes par rapport aux problèmes pastoraux de Carthage qui amena Tertullien à une séparation dialectique de plus en plus nette entre l'écrit et le non-écrit, que ce dernier soit verbal ou pragmatique.[4] Nous pouvons donc conclure, tout en reconnaissant une certaine fluidité dans les définitions, que "tradition" désigne avant tout une *pratique* extra-scripturaire chez Tertullien.

Mais d'où vient cette tradition, étant donné son caractère non-écrit ? En quoi consiste-t-elle ? Ici, Tertullien est moins explicite. Il ne veut pas, semble-t-il, préciser une source particulière pour les coutumes en usage dans les Eglises, sans doute parce que l'origine de la plupart d'entre elles lui est inconnue.[5] D'ailleurs, il ne s'en préoccupe guère. Toujours pragmatique, il reconnaît qu'il existe dans les Eglises une diversité de coutumes liturgiques. Devant cette situation de fait, il n'entrevoit que deux possibilités : soit les justifier, soit les supprimer. Inutile de remonter à leurs sources car la justification d'une pratique quelconque ne s'établit jamais par son histoire mais par sa conformité à la foi orthodoxe, transmise en pureté par les Eglises qui ont gardé le dépôt apostolique.

Cette définition de l'orthodoxie a suscité de vives controverses parmi des chercheurs de tendances diverses. L'aile critique la plus radicale est représentée par Walter Bauer, qui rejette toute

[2] Cf. surtout les remarques de F. De Pauw, *La justification des traditions non-écrites chez Tertullien* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 19, 1942, p. 11.

[3] Par ex. *De corona* 4, 1 : *Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules, scripturam nullam leges. Traditio tibi praetendetur auctrix...*

[4] Il fallait surtout établir une discipline sur le mariage ; les abus semblaient requérir une correction pratique qui dépasserait les bornes de l'Ecriture au point de la contredire.

[5] *De corona,* 4, 5.

idée d'une orthodoxie primitive. Pour lui, l'orthodoxie est une conception postérieure imposée à l'Eglise qui a vu ses pratiques traditionnelles progressivement condamnées pour hérésie.[6] Son point de vue n'est certes pas dépourvu de tout mérite ; il est évident, par exemple, que plusieurs Eglises, coupées des grands courants de la pensée théologique, ont conservé ou développé des tendances que la Grande Eglise avait répudiées, mais on ne saurait le suivre lorsqu'il avance l'hypothèse que nous avons là le christianisme authentique. Dès son origine, la foi chrétienne est un phénomène implanté dans les grandes villes impériales, où le contact régulier avec tous les centres principaux du christianisme a protégé ces Eglises contre les aberrations locales. Voilà le sens de ce que dit Tertullien. Pour lui, les Eglises qui ont gardé la foi apostolique sont avant tout les Eglises des grandes villes (on se souvient qu'il se moqua de Marcion en raison de ses origines provinciales et barbares).[7]

Ce point de vue est d'ailleurs typique du Romain de culture urbaine, mais nous devons éviter de pousser ce fait trop loin, comme l'a fait la quasi-totalité des exégètes catholiques. Car, malgré son attachement à la capitale impériale, rien n'indique que Tertullien ait jamais été convaincu que son évêque dût occuper une place spéciale dans l'Eglise. Quand il lui donne les titres honorifiques de *pontifex maximus* ou d'*episcopus episcoporum,* c'est de manière ironique.[8] Peu importe qu'une Eglise ait été fondée par un apôtre ; sans doute l'Eglise de Carthage est-elle aussi authentiquement apostolique, bien que son origine précise demeure inconnue et bien qu'elle ne soit certainement pas apostolique au sens strict du terme. Pour Tertullien, l'essentiel n'est pas l'origine historique d'une Eglise — quoique celle-ci soit intéressante[9] — mais sa fidélité au dépôt de la foi. Selon lui, même l'évêque de Rome peut tomber dans l'hérésie, malgré l'imposition des mains.[1] Certes, les dogmaticiens catholiques cherchent à minimiser la force de cette argumentation en disant que, lorsqu'il attaque l'évêque de Rome, Tertullien manifeste simplement l'influence de son propre schisme, le montanisme. Mais rien ne garantit que Tertullien ait vraiment été montaniste. Il semble en effet qu'il soit demeuré fidèle à la Grande Eglise malgré le soutien, d'ailleurs modeste, qu'il apporta aux sectaires de la Phrygie.[2] Nous sommes donc contraints de rejeter cette interprétation des faits qui suppose une hiérarchie médiévale anachronique de

[6] W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Tübingen, 1934.

[7] *Adversus Marcionem,* 1,1,4.

[8] *De pudicitia* 1,6.

[9] *De praescriptione haereticorum* 36,3.

[1] *Adversus Praxean* 1,5.

[2] D. Powell, *Tertullianists and Cataphrygians* in *Vigiliae Christianae* 29, 1975, p. 33.

plusieurs siècles. Pour Tertullien, l'imposition des mains est certes une tradition de l'Eglise, mais elle ne peut jamais conférer d'elle-même aucune autorité. Chez lui, la succession apostolique est une succession de foi et de doctrine, et non d'office. Par conséquent, même l'Eglise de Carthage peut se réclamer des apôtres car elle a gardé le dépôt originel comme seule autorité authentique. Pour cette raison, et non à cause de sa conversion aux thèses montanistes, Tertullien n'hésite pas à critiquer l'évêque de Rome et à le condamner pour son attitude de tiédeur spirituelle aussi bien que pour les failles de son analyse du dogme trinitaire.[3]

Selon Tertullien, le principe qui régit tant la vie communautaire de l'Eglise que le pélerinage spirituel de chaque fidèle est celui de la *regula* (règle). Au cœur de la révélation chrétienne se trouve la loi, l'alliance conclue par Dieu avec son peuple Israël et renouvelée en Jésus-Christ. La vie chrétienne est donc l'accomplissement, par la grâce de l'Esprit Saint, de cette loi divine. Ici Tertullien se sert de la terminologie juridique, empruntée à cette discipline qui fleurissait à l'époque de façon extraordinaire.[4] La loi, c'est l'Ecriture, l'ensemble de la législation de l'alliance. Mais cette loi, dispersée comme elle est dans de nombreux livres dont le rattachement commun n'est pas toujours clair, peut facilement dérouter celui qui ne possède pas *a priori* la clé de son interprétation. C'est évidemment le cas des hérétiques, ce qui explique pourquoi ils n'ont aucun droit à se réclamer du texte sacré.[5] La clé de l'Ecriture se trouve dans la *regula* qui, selon l'usage des juristes, est un sommaire de l'enseignement de la loi dans son ensemble. Pour ce qui est de la Bible, cette *regula* revêt deux aspects fondamentaux qui s'expriment par les termes de *regula fidei* et *regula disciplinae.* La *regula fidei* est un élément invariable qui comprend le cadre essentiel de la dogmatique chrétienne. Comme telle, elle manifeste des ressemblances frappantes avec les symboles du IVème siècle, mais il faut néanmoins se garder d'identifier sans autre symbole et règle. Certes le symbole des apôtres dérive historiquement des formules employées pour définir la règle, mais celle-ci n'en manifeste ni la rigidité ni l'indépendance. La règle de foi est toujours liée très étroitement à sa source scripturaire, ce qui explique la variété considérable que nous constatons dans les formulations rapportées par Tertullien. Ceci ne diminue en rien sa validité car elle n'est que le résumé de ce que dit pleinement — mais en divers lieux — l'Ecriture elle-même. Ceci manifeste seulement sa dépendance étroite de la loi écrite, qui seule peut lui accorder une autorité quelconque.

[3] *Adversus Praxean* 1,5 ; *De pudicitia* 1,6.

[4] Voir Gerald Bray, *The Legal Concept of Ratio in Tertullian* in *Vigiliae Christianae* 31, 1977, p. 1.

[5] C'est l'argument du *De praescriptione,* q.v.

En ce qui concerne la règle de discipline, il en va tout autrement. En principe, elle se rattache à la même souche que la *regula fidei* et jouit de la même autorité dans l'Eglise. Mais, alors que la règle de foi est constante, invariable, la *regula disciplinae* connaît de sérieuses possibilités de mutation selon les circonstances. Ceci s'explique par la théorie des "dispositions" progressives à l'intérieur d'une même alliance : le Dieu unique a choisi d'appliquer son plan éternel selon des modalités qui diffèrent avec les époques. On le constate dans la transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Certaines stipulations de la loi ont certes été abrogées en Christ, mais sans que la loi elle-même soit en rien compromise. Aussi les modifications introduites n'ont-elles rien d'arbitraire. Le passage d'une "disposition" à l'autre marque toujours une progression disciplinaire, ce qui donne au chrétien non seulement le pouvoir mais l'obligation de manifester une justice qui dépasse celle des scribes et des Pharisiens.[6] Les principes — la pudeur et la modestie féminines par exemple (1 Ti 2.9) — sont immuables ; seules les manifestations de ce principe peuvent et doivent varier. Pour cette raison, Tertullien accepte de modifier l'enseignement de l'apôtre Paul sur le remariage, mais dans un sens qui le rend encore plus strict.[7]

Les rapports entre l'Ecriture et la tradition se situent obligatoirement dans le cadre des *regulae,* car les règles de foi et de discipline dérivent leur autorité de l'Ecriture, loi suprême de l'Eglise. Il faut éviter la tentation, réelle chez certains dogmaticiens catholiques, d'assigner la règle disciplinaire à l'autorité de la tradition apostolique pour la seule raison qu'elle n'est pas écrite. Telle n'est pas du tout l'optique de Tertullien. Pour lui, la tradition peut connaître un variété d'origines, dont la plupart demeurent inconnues.[8] Ce n'est pas son origine qui lui donne son autorité, mais sa conformité à la règle en vigueur dans la "disposition" du Paraclet. Même une tradition possédant des antécédents bibliques perd sa validité si elle n'est pas conforme à cette loi, principe qui explique la suppression de la plupart des coutumes de l'ancienne alliance. Le lieu classique où Tertullien développe cette conception de la tradition se trouve dans le traité *Sur la couronne,*[9] dont les chapitres 2 à 4 sont les plus importants.

Nous ne nous arrêterons pas au cas précis traité dans cet ouvrage. Il s'agit d'un soldat qui avait refusé de porter la couronne de feuilles de laurier, symbole de la religion païenne, dont le culte de l'empereur. Comme il fallait s'y attendre, Tertullien soutient son action courageuse et condamne ceux des chrétiens qui auraient préféré se compromettre. C'est alors que surgit la ques-

6 *De monogamia* 7, 1.
7 *De exhortatione castitatis* 4, 4 ; *De pudicitia* 16, 21.
8 *De corona 4,5.*
9 Voir l'édition de J. Fontaine, Collection Erasme 18, Paris, 1966.

tion : pourquoi déclarer qu'il est interdit au chrétien de porter la couronne, alors que l'Ecriture ne dit rien à ce sujet ? A l'aide d'un principe bien connu du droit romain, Tertullien rejette catégoriquement la proposition selon laquelle tout ce qui n'est pas formellement interdit est par là même permis. Au contraire, dit-il, tout est interdit, à l'exception de ce qui est permis.[1] Mais une telle formulation le met rapidement dans l'embarras car, s'il est impossible de justifier le port de la couronne, que dire des nombreuses coutumes associées à l'administration des sacrements, qui existent sans aucune autorité écrite ? Faut-il suivre le principe ci-dessus et les supprimer ?

Pas du tout ! Tertullien admet volontiers l'existence dans l'Eglise de nombreuses habitudes dont la seule justification réside dans le fait qu'elles se réclament d'une tradition bien établie. Mais cette dépendance à l'égard de la tradition n'est que superficielle car, en réalité, les coutumes pratiquées sont des moyens d'illustrer l'enseignement de l'Eglise sur la foi.[2] Il faut donc dépasser les apparences afin de voir la réalité qu'elles recouvrent. Pour établir le droit de cité de telle ou telle tradition dans l'Eglise, il faut vérifier sa fidélité à l'Ecriture, suivant un processus emprunté à la jurisprudence. Ce processus porte le nom de *ratio*. La plupart des chercheurs, influencés par la philosophie, ont assimilé ce terme à la Raison au sens abstrait, ce qui leur permet de dire que la tradition se fonde sur la logique humaine plutôt que sur la révélation divine.[3] Mais cette explication ne saurait être retenue d'après le contexte. La *ratio,* dans le sens où l'entend ici Tertullien, ne peut exister qu'en dépendant d'un principe régulateur, qui est évidemment l'Ecriture. Elle désigne donc le raisonnement par lequel les principes scripturaires sont appliqués dans diverses situations. Voilà un parallèle exact à la science des juristes romains, qu'ils appelaient précisément *ratio*. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par Tertullien, lorsqu'il affirme que sa méthode ne diffère en rien du droit civil.[4]

C'est en effet la ratio qui définit la relation normative entre le principe statique (la loi ou l'Ecriture) et les circonstances qui en gouvernent l'application pratique. Les mutations éventuelles de la *regula disciplinae* s'inscrivent donc dans cette perspective, qui exclut *a priori* toute possibilité d'un développement au hasard. Tout converge vers l'édification de l'Eglise, programme qui nécessite l'observation toujours plus stricte des principes évangéliques. C'est pourquoi même l'enseignement de l'Ecriture, quand il touche aux manifestations de la règle disciplinaire, ne peut être considéré que comme provisoire. Les progrès de l'évan-

1 *De corona* 2,4 ; *De monogamia* 4,4.
2 *De corona* 4,1.
3 La position de Fontaine, De Pauw, etc.
4 *De corona* 4,5.

gélisation et l'avènement toujours plus proche du Royaume de Dieu exigent une discipline encore plus stricte que celle du Nouveau Testament.[5] Il faut toutefois se rappeler que l'évolution de la règle disciplinaire ne touche jamais au dogme. La justification d'une nouvelle doctrine par un recours à la tradition n'a aucune validité pour Tertullien. Selon lui, la vérité a son origine dans l'Evangile et ce qui ne s'y trouve pas ne saurait être inventé ultérieurement. La construction d'un système théologique est nécessaire pour combattre les hérésies, mais sa tâche se limite à l'explication de la Vérité révélée et ne touche pas à son élaboration ultérieure.[6]

Tertullien distingue donc clairement le dogme et la discipline. Il insiste sur le fait que le Paraclet n'a jamais rien introduit de nouveau dans l'Eglise, c'est-à-dire que le dogme possède une fixité éternelle. Toute modification ne peut avoir lieu qu'au niveau de la règle disciplinaire. Celle qu'il apporte à l'avis de S. Paul sur le mariage n'affecte que les éléments de l'enseignement néotestamentaire qui traitent de la *pratique* du mariage et que l'Apôtre lui-même considérait comme provisoires ou personnels.[7] Tertullien prend Paul au pied de la lettre lorsqu'il précise que son avis ne représente pas un commandement exprès de Dieu (1 Co 7.10), et de là il énonce la plénitude de la volonté divine qui lui avait été révélée par le Paraclet.

Mais Tertullien ne se contente pas de formuler des principes généraux ; il en donne un exemple qui doit illustrer sa doctrine. La question est simple, voire banale : les femmes doivent-elles se vôiler ou non ? Tertullien suppose *a priori* que cette coutume (qui, à l'époque, était presque universellement répandue) est valable, mais il veut néanmoins justifier sa prise de position à partir de l'Ecriture. Il rejette pour commencer l'exégèse simpliste qui s'appuyerait sur les exemples de vélation rencontrés dans l'Ecriture ; Rébecca et Suzanne portent le voile pour des raisons strictement personnelles qui ne sauraient être appliquées à l'ensemble des fidèles.[8] L'Ecriture, selon Tertullien, ne témoigne donc pas, *stricto sensu,* de cette pratique, qui tire sa validité de l'usage de la tradition judéo-chrétienne.

Ceci ne suggère cependant nullement que le port du voile puisse être considéré comme facultatif. Au contraire, les chrétiens sont tenus de reconnaître dans cette pratique l'application d'une *loi morale :* celle de la pudeur. La chrétienne ne saurait échapper à ce principe scripturaire dont les païens-mêmes reconnaissent le

5 *De monogamia* 3, 8.

6 Tertullien souligne que la Vérité existe "depuis le début de l'Evangile", *Adversus Praxean* 2, 2 et surtout que le Paraclet n'a rien introduit de nouveau, *De monogamia* 3, 9.

7 *De exhortatione castitatis* 4, 4. Tertullian répète le même thème plus tard, *De pudicitia* 17 et suiv.

8 *De corona* 4, 2-3.

signe universel qu'est la vélation. Le choix ne se présente donc pas. Le fait que cette pratique ne soit pas précisée dans l'Ecriture n'atténue en rien sa nécessité ; l'acceptation universelle de cette façon d'appliquer la loi suffit à l'imposer. L'incarnation divine est un dogme central de la pensée de Tertullien. Le fait que le Fils de Dieu ait porté la chair humaine suffit pour qu'il insiste — avec raison d'ailleurs — sur la manifestation *concrète* de la sanctification dans le comportement des fidèles. La vélation, signe universellement reconnu de la pudeur féminine, est donc obligatoire. De surcroît, S. Paul l'avait reconnu en l'imposant aux épouses des chrétiens de Corinthe ; elle trouve ainsi un appui apostolique qui la justifie.

Malheureusement, la logique de Tertullien se trouva bientôt prise en défaut sur deux points précis, qui soulevèrent des objections à son schème disciplinaire. La première, c'est que S. Paul avait donné cette consigne uniquement aux femmes mariées ; elle ne s'applique donc pas aux vierges. La seconde, c'est que la vélation n'était pas du tout aussi universelle qu'il le pensait. Il y avait, semble-t-il, plusieurs nations où la pudeur n'exigeait pas la vélation des femmes. Qu'en dit Tertullien ? Il répond à cette double mise en question dans un second traité consacré entièrement à ce problème : *Sur la vélation des vierges*. Il affirme pour commencer que si certaines tribus *isolées* (il insiste sur ce point) ne reconnaissent pas la vélation, c'est que leur conscience a été à ce point corrompue par le péché originel. La progression de l'Evangile fera disparaître ce signe de paganisme comme elle a déjà supprimé l'idolâtrie parmi les chrétiens du monde gréco-romain. Quant aux vierges, l'injonction paulinienne s'adresse aussi à elles puisque l'Apôtre, dans sa démonstration, se réfère à l'archétype d'Adam et Eve, ramenant ainsi la question au niveau des rapports globaux hommes-femmes, sans spécification.[9]

Ces "solutions" mettent en relief tant la force que les faiblesses de l'argumentation de Tertullien. Du côté positif, nous pouvons retenir surtout son insistence à vouloir toujours que la tradition se soumette aux principes de la loi, dont elle reçoit toute sa validité. Chez Tertullien, la tradition n'a rien, ou presque rien, de purement théorique ; elle est avant tout un ensemble de *pratiques* transmises au sein de l'Eglise dans le but de fortifier la foi des fidèles en la gardant proche de la réalité sous tous ses aspects. La tradition se distingue donc de façon claire du dogme, qu'elle ne saurait ni supprimer ni compléter. Il faut en particulier exclure l'hypothèse selon laquelle une doctrine extra-scripturaire pourrait s'imposer à l'Eglise en se fondant uniquement sur la tradition. Pour Tertullien, toute nouveauté doctrinale est signe d'infidélité au dépôt apostolique et doit être condamnée.[1]

9 *De virginibus velandis* 5, 4.
1 Cf. surtout *De monogamia* 2, 3.

Pourtant, l'enseignement de Tertullien comporte aussi un aspect négatif que nous devons examiner afin d'en déceler les causes et de les bannir de notre travail théologique. En premier lieu, Tertullien fait correspondre le principe (la pudeur, par exemple) et son application (la vélation, par exemple) *sans aucune discrimination*. Il les identifie de telle sorte que le principe ne peut guère se manifester autrement que par la vélation. Ce faisant, il se laisse entraîner par l'idéologie universaliste, "œcuménique", de la société gréco-romaine. Le témoignage du monde païen se limite pour lui au consensus de la civilisation impériale. Plus grave encore, il a tendance à considérer la vertu chrétienne dans le cadre de la *romanitas* et non pas exclusivement à la lumière de la révélation. On retrouve ainsi chez lui la louange de Lucrèce et de Didon, par exemple, ou encore l'approbation des vierges vestales, qu'il considère comme des modèles de la pudeur à laquelle les chrétiennes doivent aspirer. La conséquence pratique de ces glissements, c'est de conférer à diverses traditions un caractère absolu du fait de leur diffusion quasi-universelle dans le monde civilisé (tel que Tertullien le connaissait). Bien entendu, il ne prétend jamais que cette coïncidence soit parfaite ; quand surgit une contradiction entre le précepte de l'Evangile et la pratique romaine, Tertullien sait choisir le conseil divin et rejeter le fruit de l'idolâtrie. Les difficultés surgissent uniquement quand il y a correspondance entre ce qu'enseigne l'Ecriture et ce que font les païens. Puisqu'il interprète ce phénomène comme le témoignage des païens à la vérité, tel que S. Paul l'enseigne dans Romains 1, Tertullien n'a pas conscience de son devoir de critiquer aussi les correspondances, c'est-à-dire d'accepter que le Verbe puisse s'incarner de plusieurs façons, différentes selon les apparences mais unies dans l'Esprit. Ce refus de reconnaître la légitimité d'une diversité superficielle n'est certes pas sans explication. Il se comprend facilement à partir de son désir, toujours vif, d'assurer la présence dans l'Eglise d'une sainteté visible, réelle. Il se méfie, avec raison d'ailleurs, d'une spiritualité qui n'aurait aucune manifestation concrète. Malheureusement, sa méfiance justifiée à cet égard le fait tomber dans l'erreur contraire. Dès qu'elles se montrent conformes à l'enseignement scripturaire, les traditions de l'Eglise, qu'elles soient d'origine chrétienne ou païenne, deviennent *ipso facto* sacrosaintes en elles-mêmes. Il n'est plus possible ni de les contester ni de les modifier. Les conséquences pratiques de la doctrine de Tertullien ne diffèrent donc guère de la doctrine de ceux qui croient que la tradition possède en elle-même une autorité divine. Sans le vouloir, Tertullien a justifié une seconde autorité qui, au cours des siècles, va défier de ses audaces la primauté de la révélation elle-même.

Loi et Sagesse du sacrifice perpétuel

par Sœur Antoinette BUTTE
de la Communauté protestante des Sœurs de Pomeyrol

S'il est un rite important dans la vie du Peuple de Dieu, c'est bien celui du Sacrifice perpétuel, le *Tamid* (Ex. 29. 38 ; Nom. 28. 3). Sa disparition et l'érection à sa place d'un autel idolâtre au Dieu Zeus Olympien, le 7 décembre 167 av. J.C., est appelée "l'abomination du dévastateur" (Dan. 9. 27).[1] C'est la fin du Peuple de Dieu, son apostasie, son alignement sur les nations.

Le sacrifice paraît bien être pour tous les peuples, et depuis toujours, l'acte religieux par excellence. Les ethnologues ont pensé qu'il était primitivement un acte magique pour peser sur le destin, pour amadouer les dieux, ou encore un acte de marchandage pour obtenir en retour quelque bienfait. Une meilleure connaissance des peuples primitifs permet de dire que le sacrifice est d'abord le geste instinctif et spontané du Don. Tout don est une recherche de relation. C'est l'acte simple et absolument spontané de l'enfant offrant une fleur à un ami ou un jouet à un camarade.

Non seulement il cherche la relation mais il la crée.

Ainsi de l'offrande du sacrifice qui cherche et crée la relation entre l'homme et le Tout Autre, le lien "religieux" — qui relie.

Le *Tamid* se place dans cette perspective.

En effet c'est un acte religieux non occasionnel et parfaitement gratuit. Ce n'est pas à l'occasion d'une culpabilité ou d'un exaucement qu'il est offert, ni pour obtenir un bienfait. Il est sans autre motivation que Dieu seul. C'est un acte relationnel pur.

Ses caractéristiques propres sont :

— d'être un *olah*, un holocauste entièrement brûlé par le feu, sans réserve et irrévocable.

— d'être *quotidien*. Il est indifférent aux circonstances bonnes ou mauvaises ; il est sans raison particulière ; il se répète inlassablement jour après jour.

[1] "L'abomination de la désolation" selon les versions grecques et 1 Mach. 1/54.

— d'être *permanent.* Le Lév. 6. 2 nous dit qu'il brûlera sur l'autel la nuit comme le jour. Il n'y a pas interruption, pas de temps précis pour ce sacrifice, pas de "vacances".
— d'être *communautaire.* Ce n'est pas le fidèle qui l'offre, c'est le sacrificateur au nom de tout le Peuple. Le sacrifice du Peuple entier est signifié par cette offrande qui brûle jour et nuit.

C'est pourquoi la disparition du sacrifice perpétuel atteint le Peuple entier, sa situation relationnelle à Dieu, l'Alliance sainte.

Le *Tamid* s'accomplit dans la Nouvelle Alliance par la Consécration, offrande nécessaire et communautaire, ecclésiale.

Tout l'Evangile reprend et répète cette nécessité du sacrifice. Le grain de blé qui doit mourir — la mort à soi-même pour suivre Jésus — l'acte de dépossession "Va, vends tout ce que tu as" et de générosité : "Donne-le aux pauvres", le don "inutile" du parfum de grand prix, etc... bref, l'élan sans réserve de la Foi.

St-Paul écrit : "Offrez vos corps, c'est votre vrai culte" (Rom. 12. 1). Texte important, texte charnière entre les deux parties de l'Epître aux Romains. Les onze premiers chapitres parlent de l'œuvre de Dieu, la justification, la grâce libératrice, l'œuvre du Saint-Esprit, la réconciliation en Jésus-Christ.

Les chapitres qui suivent peuvent passer pour un code moral, une énumération d'impératifs positifs et négatifs : faites ceci, ne faites pas cela... Mais c'est une erreur de perspective. Il ne faut pas dissocier ces derniers chapitres des onze premiers, car ils sont la réponse de l'homme au Don premier de Dieu, à l'œuvre de Dieu, source et garante de toute éthique chrétienne.

Et le verset 1 du chapitre 12 est le verset charnière entre l'œuvre de Dieu et le comportement de l'homme, entre la source et les conséquences, la racine et les fruits. Détacher l'une des autres, c'est faire du moralisme sans racines religieuses, donc contestable.

Offrez — Nous sommes ici dans un style cultuel. On pourrait traduire en effet "Présentez" car c'est le même mot qui, dans Luc 2, présente Jésus au Temple. Il s'agit d'un acte cultuel, ecclésial.

Vos Corps — St Paul n'a pas dit "vous-mêmes" ni "vos vies". Il a employé le mot très concret *sōma,* le corps, "toute cette masse de nos personnes" dit Calvin, "la peau et les os" y compris. Oui, l'être tout entier sans oublier le corps, malade ou vieux, les sens, l'affectivité, la sensibilité, l'intellect, l'hérédité même et toutes contingences, bref "l'animal tout entier". C'est un *olah,* l'holocauste qui brûlera peu à peu sans rien réserver ; c'est le *Tamid.*

Offrez en sacrifice — On pourrait traduire plus exactement "en victime" comme le faisaient la traduction Osterwald et celle de Godet qui fait encore autorité, ou comme les traductions catholiques qui disent 'en hostie' car il s'agit bien d'une bête consacrée, mise à part pour Dieu.

Le mot sacrifice a pris dans le langage moderne le sens de quelque chose de pénible, mutilant. Or le sacrifice était un culte la plupart du temps festif, où la victime ornée de guirlandes de

fleurs était conduite à l'autel en procession avec instruments de musique, chants et danses comme on le voit dans certains bas-reliefs antiques.

Et c'est bien ainsi qu'est, dans l'Eglise, le consécration : grandes fêtes publiques et ecclésiales de la consécration des pasteurs, de l'ordination des prêtres, de la consécration des frères et sœurs des communautés religieuses, diaconesses ou autres, des "départs en mission' des missionnaires et évangélistes.

Joie et fête aussi pour le fidèle qui 'se consacre' et que Dieu agrée, et qui se relève de sa prière dans l'exaltation du don total et 'en nouveauté de vie".

Car s'il y a mort c'est pour la Vie — la mort à soi-même de la Croix et la lumière de la Résurrection.

Culte logique (logiken)

Qu'est-ce à dire ?

Traduire "culte logique" est une translation mais pas une traduction. On ne dit pas d'un culte qu'il est logique.

On pourrait traduire "du Logos".

On traduit souvent "raisonnable"[2], le mot logos signifiant aussi raison !

Mais il faut alors se souvenir qu'en latin le *ratio* n'est pas la raison raisonnable, mais la raison des choses, causalité, [3] essence des choses. Il faudrait donc écrire culte essentiel.

La T.O.B. écrit culte spirituel, le terme vague, passe-partout.

Osty et "La Bonne Nouvelle aujourd'hui" traduisent "culte véritable". Nous pensons qu'il serait encore plus juste de traduire "votre vrai culte" avec le double sens français du mot : vérité et essentiel. On ne dit pas d'un culte qu'il est raisonnable ou spirituel (?), mais qu'il est faux, rendu aux idoles, ou vrai, rendu au vrai Dieu. Et qu'il est essentiel, le culte par définition, le vrai culte.[4]

La consécration de Romains 12, c'est donc le *Tamid* de l'A.T. C'est un sacrifice sans réserve, irrévocable, le *olah*.

Cet holocauste doit être *quotidien*. Ceci est très important parce que notre spiritualisme désincarné nous amène à voir la consécration comme un acte grave, important, irrévocable — ce qu'elle est en effet — mais sans considérer l'homme consacré. Celui-ci est un pauvre homme qui veut vivre jour après jour sa consécration, mais qui se reprend sans cesse. Dans la réalité des circonstances de notre vie, dans notre réalité psychologique, dans la réalité de notre faiblesse, nous nous reprenons chaque jour. C'est pourquoi la Loi-Sagesse de Dieu dit : "Vous m'offrirez chaque jour."

[2] Karl Barth : "Le culte raisonnable", Segond aussi.
[3] La raison pour laquelle on fait ou ne fait pas.
[4] C'est votre vrai travail, votre vrai souci.

Consacrons-nous chaque matin et, à cause de notre égocentrisme persistant reconsacrons-nous le lendemain matin. C'est ce qu'invite à faire la liturgie de Pomeyrol.

En effet quand nous prenons conscience de nos faiblesses, nous nous repentons en comptant sur la miséricorde de Dieu. Mais peut-être que cela ne suffit pas : la repentance nous tourne forcément vers nous-mêmes ; c'est un mouvement introverti, un acte qui dirige nos regards vers nos fautes. C'est la moitié de ce qu'il nous faut faire. L'autre moitié, nécessaire à la repentance, c'est l'acte positif, extraverti, de la consécration. Oui, il y a sur notre repentir la miséricorde de Dieu qui agrée notre repentir. Mais la réponse de l'homme à cette miséricorde, c'est le recommencement de la consécration. "Pour cette journée" disons-nous : *hic et nunc,* ici et maintenant, bien concrètement.

C'est pourquoi la consécration, comme le *Tamid,* doit faire partie de notre vie cultuelle, *olah* répété sur le chemin chaotique de la sanctification.

La consécration est irrévocable et *permanente.* Le consacré l'est à jamais et pour tous les temps.

Enfin la consécration est, comme le *Tamid,* un acte *communautaire.* Nous l'apercevons mal. L'importance de l'acte individuel nous voile sa réalité communautaire. La victime est offerte ; notre vie est donnée. "Nous devons donner notre vie pour nos frères" dit Jean (1 Jean 3. 7). Insistons sur le mot donner. C'est notre offrande. Et elle va vers les autres, les frères ; c'est en eux et avec eux qu'elle trouve son plein sens. C'est pour la Communauté familiale, locale, la paroisse et l'Eglise, la cité, le pays, le monde ; c'est pour la communauté des hommes que ma vie est offerte, que je donne ma vie. Plus profondément encore, mon offrande est un signe de l'appartenance à Dieu de tous les hommes, *pars pro toto.*

La consécration-sacrifice nous met ainsi en relation de don avec Dieu et avec nos frères. Saint-Exupéry, dans ses carnets, écrit : "C'est par la voie du sacrifice gratuit que les hommes communiquent les uns avec les autres."[5] Le don toujours cherche la relation, va vers l'autre. Lien de communion.

Ceci dit, "Qu'ai-Je besoin de vos sacrifices ? dit Dieu." Mais Il répète "Vous sacrifierez". C'est que l'acte de sacrifier est pour l'homme Sagesse et nécessité.

Tout avoir est menace pour l'être, et le sacrifice "est l'acte qui préserve la noblesse de l'homme et sa dignité" écrit G. Gusdorf dans un livre qu'il faut lire : *L'expérience humaine du sacrifice.*[6] Tout avoir menace l'homme d'être tenu par l'objet — dégradation.

[5] A. de Saint-Exupéry, *Carnets,* Paris, Gallimard, 1975, p. 67.
[6] G. Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice,* P.U.F., Paris, 1948.

La dépossession volontaire est une nécessité de santé pour l'être. Elle est un dépassement nécessaire, un redressement.

La possession est une réalité de la vie des hommes, mais elle use les rapports entre les hommes ; elle use l'amour, elle dégrade l'amitié.

Le sacrifice, le don graduit, est l'antidote nécessaire. Il dépasse ce qui est dû. Il est l'antidote du moralisme et du légalisme. Il est une liberté qui fait éclater la règle, qui dépasse le devoir.

G. Gusdorf dit encore : "le temps du sacrifice est un temps ouvert", ouvert sur un inconnu, une possibilité, un avenir.

Quand un homme se consacre, il ne sait jamais où Dieu le mènera c'est une aventure, un temps ouvert. Cette ouverture sur un avenir, une rencontre, une inconnue, est une liberté tonifiante.

Autre chose encore : L'homme religieux qui n'offre pas, qui ne se consacre pas, s'agite ou s'installe. Or l'agitation est un désordre et n'a pas de fécondité. Quant aux modes d'installation de l'homme pieux, ils sont principalement le dogmatisme, le légalisme, l'institutionalisme, tendances redoutables de la religion. Le sacrifice perturbe le mouvement et sa fatalité, préserve l'ouverture.

L'homme religieux doit donc sacrifier sans cesse, mourir et abandonner.

Sacrifices difficiles des systématisations intellectuelles, des habitudes du comportement, des routines, des sécurités où l'égo se complaît. A ce prix-là seulement sera préservée la liberté des enfants de Dieu.[7]

Il y a encore plus profond. Le sacrifice est l'arme d'un mystérieux combat contre la mort. Parce que le grain meurt, il donnera l'épi. C'est ainsi que les choses ont été créées et c'est ainsi qu'elles se passent. On a pu dire que "le sang des martyrs est la semence de l'Eglise". On a pu le dire parce qu'on a pu le constater. Ce n'est pas une belle parole, c'est une étonnante réalité.

Et à ceux qui donnent tout, le Seigneur promet tout : maisons, frères, sœurs, mères, enfants, terres et persécutions (Marc 10. 29) — et cela aussi, c'est une réalité observée.

Ainsi le sacrifice perpétuel permanent de la Consécration n'est-il pas une mutilation, une loi contraignante, mais la Sagesse de nos vies de croyants. Il est pour un plus grand amour, pour une richesse, une plénitude, une fécondité — pour la vie et vers la vie.

Puisque la Loi est donnée à l'homme et pour l'homme, Dieu ne veut pas prendre et reprendre, mais Il nous demande d'agir selon la Sagesse de la Loi, ce qui rendra notre vie plus féconde, désangoissée, délivrée parce que livrée.

[7] A. Butte, *L'offrande,* Ed. Pomeyrol, 1965, pp. 8 à 17.

Les difficultés de notre vie spirituelle ne viennent-elles pas de nos refus, inconscients ou conscients, de nos réticences, de ce que nous faisons toujours les choses à moitié ?

Nous voyons la consécration comme une exigence de Dieu, tombant sur nous de haut et qui serait mutilante, en tout cas oppressante. Or c'est notre vérité d'homme, de croyant et Dieu nous la révèle par Sa Loi, pour notre bien le plus grand : être en communion de don avec Lui et avec nos frères.

Bien sûr, il faut que la consécration soit totale, et cela ne se fait pas en un jour. Il ne suffit pas de se dire "je suis consacré", ce sont des mots. La Parole de Dieu est très concrète, incarnée ; elle entre dans la chair, la chair résistante de nos vies.

Nous sommes tous persuadés que si le grain de blé ne meurt, il pourrit ou se dessèche sur le plancher d'un grenier. Alors il faut qu'il meure ; il faut mourir.

C'est le travail de la sanctification.

Karl Barth télescope justification et sanctification. Pour lui, la justification est un acte de Dieu, et la sanctification est l'œuvre de Dieu — ce qui est vrai — mais alors l'homme n'a qu'à acquiescer et à recevoir.

Or il est dit : "Recherchez la sanctification sans laquelle personne ne verra le Seigneur" (Héb. 12. 14). Et Paul écrit : "Purifions-nous... en achevant notre sanctification" (2 Cor. 7. 1). N'est-ce pas là un appel à l'effort de l'homme ?

Sans doute "c'est Dieu qui produit en nous le vouloir et le faire" et tout vient de Dieu, mais cela ne signifie pas la passivité de l'homme. Au contraire, Dieu attend réponse à son initiative.

Il veut en l'homme un partenaire. Il le met au travail. C'est ce que nous appelons "le travail sur soi-même" qui se fait dans un compagnonage indispensable, un rodage mutuel en "s'édifiant" les uns les autres. C'est le travail de la communauté fraternelle, celui de la communion et du partage. Celui-ci est aussi un acte sacrificiel où l'on s'offre aux frères dans sa nudité, ce que l'on voudrait cacher, ce que l'on cache habituellement.

Alors cette sanctification n'est plus seulement un dogme ni une réalité transcendante, elle est une adhésion active de tout l'homme. Ce tout humain, corps âme et esprit, auquel Dieu s'adresse. Dieu *donne* Sa Loi et Il la donne pour dénouer les nœuds de l'angoisse, pour guérir l'égocentrisme, le mouvement possessif, l'introversion, la scrupulosité, la culpabilisation, par le mouvement d'offrande vers Dieu et vers les frères.

Oui, le sacrifice perpétuel est un Don de Dieu.

* * *

L'article ci-dessus est le texte d'une conférence prononcée à Pomeyrol à l'occasion d'un week-end pour étudiants en théologie. L'exposé débouchait sur quelques remarques destinées à favoriser un entretien. Nous les reproduisons telles quelles ci-dessous.

— Quelles motivations peuvent nous pousser à l'effort de la sanctification ?
— Pour un étudiant en théologie, la motivation est-elle d'aimer Dieu... ou de faire carrière.

Le sanctification, c'est s'ouvrir à l'Amour et faire tout pour cet amour.

On voit des êtres faire, pour l'amour d'une femme, d'un mari, d'un enfant, des choses extraordinaires. L'homme religieux a un grand amour, et pour cet amour rien ne lui coûtera.
— Es-tu disciple du Christ ?

Si oui, le mot disciple engendre discipline.

Il faut à nos vies des disciplines : corporelles (se laver, manger, dormir) — de santé (gymnastique, vacances, air pur) — intellectuelles (combien d'années d'école régulière ! etc...)

Ces disciplines ont un but, notre épanouissement : grandir, se fortifier, acquérir, progresser.

Il en est de même pour notre vie religieuse. Car la vie religieuse n'est pas une dorure plaquée sur la vie profane — c'est une vie.

Nous sommes très attentifs aux disciplines de notre vie profane parce que nous les sentons vitales. Sans elles, nous tomberions dans le désordre, l'impuissance et la maladie.

Il en est de même pour nos disciplines spirituelles ; elles sont vitales pour notre vie. Ce ne sont pas des "bondieuseries" rajoutées à la vie ; ce sont des nécessités de santé, progrès, épanouissement.

Bien sûr, au départ, il faut un effort, une volonté, une maîtrise de soi — et c'est d'abord une contrainte, mais en vue du but. Et l'habitude vient remplacer la contrainte. Peux-tu oublier de te laver ?

A Pomeyrol, nous avons beaucoup de travail, un travail assez dispersé. Mais nous nous réunissons toutes à la chapelle quatre fois par jour.

Décidés une fois pour toutes, ces quatre moments font partie du programme quotidien qu'ils équilibrent et intériorisent. Cela devient un rythme vital ; nous ne saurions plus nous en passer.

Si tu es disciple du Christ, impose-toi et organise les disciplines nécessaires, progressives, bien adaptées à ta vie.

Mais, ne l'oublions pas, ces disciplines n'auront de valeur que si nous sommes dans l'état de disciple, celui qui aime, qui veut suivre, se laisser former et enseigner. Il y faut mettre tout son désir, tout son cœur, le regard sur le Maître ; sinon les disciplines ne sont que forme et, encore une fois, regard sur soi.

Introduction à la pensée de Paul*

par George Eldon LADD
Professeur de Nouveau Testament au
Fuller Theological Seminary (Pasadena, USA)

Paul, le Pharisien converti, est le plus grand penseur du Nouveau Testament à avoir interprété la signification de la personne et de l'œuvre de Jésus. L'historien, s'il veut comprendre la doctrine paulinienne, cherche à analyser les influences qui ont modelé la pensée de Paul dans son contexte historique. Cette tâche est rendue particulièrement difficile par le fait que Paul appartient aux trois mondes, juif, hellénistique et chrétien. Bien qu'il soit né dans la cité hellénistique de Tarse de Cilicie, il fut élevé dans une famille juive selon les coutumes strictes du Judaïsme (Phil. 3. 5) ; il était fier de son héritage juif (Rom. 9. 3 ; 11. 1). Il affirme avoir vécu comme Pharisien, dans une obéissance irréprochable à la Loi (Phil. 3. 6 ; 2 Cor. 11. 22), et s'être distingué parmi ses contemporains par son zèle pour la tradition orale des cercles pharisaïques (Gal. 1. 14).

Les propres paroles de Paul sont confirmées par celles que les Actes nous rapportent de lui quand, parlant aux Juifs de Jérusa-

* Cet article est tiré du livre de G.E. Ladd, *A Theology of the NT* (Grand Rapids, Eerdmans Publ. Co, 1974, 661 pp.), avec la permission de l'auteur et de l'éditeur, que nous remercions ici. On peut obtenir un résumé polycopié de cet excellent ouvrage au prix de 6 FS., en écrivant à HOKHMA, CP 242, 1000 Lausanne 22. Cet article a été traduit par Alain Décoppet, de Lausanne.
Certains lecteurs s'étonneront peut-être en découvrant que G.E. Ladd fonde son étude sur l'ensemble des renseignements néotestamentaires, sans se préoccuper de la valeur historique de certaines de ses sources. Pour dégager la pensée de Paul, plusieurs exégètes écartent en effet d'emblée les "Deutéropauliniennes" et interrogent avec prudence le livre des Actes, considéré comme tardif et peu scrupuleux en matière historique. Théologie et action étant inséparables dans la vie de Paul, la question de l'historicité revêt ici encore une grande importance. Sans prétendre avoir tout résolu en deux articles, nous renvoyons cependant le lecteur aux articles de W. Gasque sur "La valeur historique des Actes des Apôtres" (*HOKHMA* No 3/1976, pp. 82-92 ; No 6/1977, pp. 12-33). Quant à la question des "Deutéropauliniennes", nous espérons l'aborder bientôt.

lem, il affirme : "C'est ici, dans cette ville, que j'ai été élevé, et que j'ai reçu aux pieds de Gamaliel, une formation stricte à la Loi de nos pères" (Ac. 22. 3). La forme verbale "anatethrammenos" peut signifier "élevé dès l'enfance", et dire ainsi que Paul est bien né à Tarse, mais que, sa famille ayant déménagé à Jérusalem alors qu'il était encore enfant, il a suivi toute sa scolarité dans cette ville.[1] Pour le moins, le verset affirme que Paul a été instruit à Jérusalem, à l'école du célèbre rabbin Gamaliel. Il n'est pas certain que Paul ait été ordonné rabbin, mais plusieurs indices trouvés dans ses lettres montrent qu'il pense et argumente comme un rabbin juif.[2]

Paul était aussi à l'aise dans le monde grec, et sa mission fut d'implanter plus largement l'Eglise dans le monde gréco-romain et d'interpréter l'Evangile sous une forme compatible avec la culture hellénistique. S'il a passé son enfance à Tarse, il a bien connu les philosophes populaires itinérants cynico-stoïciens que l'on pouvait entendre aux coins des rues de Tarse. De toute façon, qu'il ait été personnellement en contact avec les religions à mystères ou non, il a probablement eu en mains les pièces de monnaie qui représentaient la crémation du dieu Sandan et il était ainsi au courant des idées largement répandues d'un dieu mourant et ressuscitant.[3] Il n'est pas évident que Paul ait eu de réels contacts avec la philosophie et la littérature grecques, et il est hautement improbable que des Pharisiens stricts aient envoyé leur enfant étudier dans une école païenne. Cependant, Paul maniait habilement la langue grecque et ses métaphores littéraires reflètent davantage la vie citadine qu'un arrière-plan rural.[4] En effet, il y a dans la pensée de Paul des éléments qui ne peuvent provenir que de son environnement grec. Son style est souvent semblable à celui de la diatribe stoïcienne ; il emploie des mots qui appartiennent nettement au monde de pensée grec ; par exemple : conscience (*syneidēsis,* Rom. 2. 15), nature (*physis,* Rom. 2. 14), inconvenable (*mē kathēkonta,* Rom. 1. 28), satisfait (*autarkēs,* Phil. 4. 11). Cependant, l'utilisation de termes grecs n'implique pas l'emprunt d'idées de la religion grecque. Des mots comme mystère (*mystērion*) et parfait (*teleios*) appartiennent au

[1] W.C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem ?* (1962). Van Unnik pense que Paul a acquis ses connaissances de la pensée et de la religion grecques à l'âge adulte. Cependant, le fait qu'il soit allé à Tarse après sa conversion (Ac. 9. 30 ; 11. 25) suggère-t-il que Paul se sentait chez lui dans cette ville ?

[2] E.E. Ellis, *Paul's Use of the OT* (1957), pp. 39 ss. ; J. Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne* (Paris, 1939).

[3] Cf. L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit* (Göttingen, 1962) ; trad. angl. : *The Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), p. 71 ; W.M. Ramsay, *The Cities of St. Paul* (1948), p. 149.

[4] Pour les compétences de Paul en grec, cf. J. Weiss, *Das Urchristentum* (Göttingen, 1917), pp. 328 ss. Pour l'arrière-plan citadin, cf. T.R. Glover, *Paul of Tarsus* (1925), pp. 8 ss.

monde des religions à mystères ; mais Paul les utilise incontestablement d'une manière différente.[5]

Il est difficile d'évaluer l'importance des divers arrière-plans qui ont influencé la pensée de Paul. Sa conversion n'a certainement pas vidé son esprit de toutes les idées religieuses antérieures pour les remplacer par une théologie complète et déjà toute faite. Son insistance à dire qu'il avait été mis à part avant sa naissance pour servir Dieu (Gal. 1. 15) doit inclure la foi que ses expériences d'enfant et de jeune homme le préparaient à accomplir la tâche pour laquelle Dieu l'avait destiné. Nous devons donc interpréter les idées de Paul à la lumière d'un arrière-plan très varié, si nous voulons comprendre les influences historiques qui l'ont préparé à être le premier théologien chrétien.

Alors même que nous croyons que la conversion de Paul ne peut s'expliquer autrement que par une confrontation effective avec Jésus ressuscité[6], il ne s'ensuit pas nécessairement que Paul ait reçu toute sa théologie à Damas[7], ni que nous puissions limiter les origines de sa pensée à l'Ancien Testament ou à l'enseignement de Jésus.[8] Il semble plutôt qu'en tant que théologien juif, Paul ait été préparé à comprendre, sous la direction de l'Esprit-Saint, tout ce qu'impliquait le fait que Jésus de Nazareth, le crucifié, soit effectivement le Messie et le Fils de Dieu, ressuscité et monté au ciel. Cela l'a conduit à plusieurs conclusions radicalement différentes de celles qu'il aurait retenues comme Juif ; la plus notable d'entre elles est son interprétation (tout-à-fait non-juive) du rôle de la Loi.[9]

L'arrière-plan rabbinique de Paul a été richement exploité par W.D. Davies, qui explique avec force détails[1] les ressemblances entre Paul et la pensée rabbinique. Cependant, si l'on tient compte du fait que la littérature rabbinique est considérablement plus tardive que celle de Paul, et que nous n'avons que sa pensée chrétienne, il est difficile de tirer une conclusion ferme sur les détails, même si l'impression générale peut être juste.

[5] Cf. H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913), pp. 123-135. Philon utilise le langage des religions à mystère dans l'intérêt de sa foi juive mais il parle dédaigneusement des mystères eux-mêmes, comme d'un refuge pour voleurs et prostituées, et il interdit aux disciples de Moïse de se joindre à eux. Cf. H.A. Wolfson, *Philo* (1948), I, pp. 37-40.

[6] Cf. ci-dessous p. 25-28.

[7] Cf. J. Bonsirven, *Theology of the NT* (trad. angl. 1963), pp. 211 s.

[8] Cf. F. Prat, *La Théologie de St. Paul* (Paris, 1923), II, pp. 42 ss.

[9] Cf. G.E. Ladd, *A Theology of the NT* (Grand Rapids, 1974), pp. 495-510.

[1] *Paul and Rabbinic Judaism* (^{2} 1955). Cf. aussi C.A.A. Scott, *Christianity according to St. Paul* (1927) : "Elles (s.e. les influences hellénistiques) appartiennent à la surface plus qu'au cœur de sa pensée et de son enseignement" (p. 10) ; H.St.J. Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (1900) ; D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964).

D'autres savants ont rejeté la suggestion de l'arrière-plan rabbinique de Paul en grande partie parce que sa conception "pessimiste" de la Loi n'est vraiment pas rabbinique. Ils ont cherché à expliquer ses idées à la lumière d'un arrière-plan de la diaspora plutôt que Judéo-Palestinien[2] ; ils se basent sur la supposition que le Judaïsme de la diaspora avait une attitude plus légaliste envers la loi, une évaluation plus pessimiste de la nature humaine et une vue plus sombre du monde ; ainsi, l'homme que les lettres de Paul reflètent n'a pas pu être un rabbin palestinien.

Une interprétation située à l'autre extrême sépare l'apocalyptique juive des autres mouvements religieux de Palestine et considère Paul non comme un Pharisien mais comme un partisan acharné de l'apocalyptique.[3] Schweitzer a bien fait de montrer qu'il est maintenant impossible d'ignorer l'importance de l'eschatologie, mais son interprétation souffre d'une analyse faible de la nature du judaïsme au premier siècle. Nous savons actuellement que nous ne pouvons plus isoler les différents types de la pensée juive, qu'il s'agisse du judaïsme rabbinique (pharisaïque), apocalyptique, ou du judaïsme de la diaspora. Il est vrai que l'on trouve différentes particularités notoires (Philon et la Mishnah représentent clairement différents mondes de pensée), mais la recherche récente a reconnu que les cercles apocalyptiques et pharisaïques partageaient des attitudes semblables à l'égard de la Loi et de l'eschatologie[4], et que le judaïsme palestinien avait été profondément influencé par la pensée et la culture hellénistiques.[5]

Voici une génération, en Allemagne, l'école des "religions comparées" interprétait Paul à la lumière de l'arrière-plan des religions à mystères de l'hellénisme, soutenant que Paul avait transformé un christianisme juif en un culte à mystères florissant, avec un dieu mourant et ressuscitant, et un système parfait de rites sacrementels comprenant le baptême et le repas sacré.[6] D'autres pensent que le Christianisme "s'héllénisa" en s'établissant en terre païenne, en sorte que Jésus ne fut plus regardé comme le Messie juif, mais fut interprété, à la façon des cultes païens, en termes de Seigneur (*Kyrios*).[7] Quoique Deissmann reconnaisse l'héritage juif de Paul, il interprète le cœur de sa foi

[2] Cf. C.G. Montefiore, *Judaism and St. Paul* (1914) ; J. Klausner, *From Jesus to Paul* (1944) ; S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the NT* (1956), pp. 37-51 ; H.J. Schoeps, *Paulus* (Tübingen, 1959).

[3] A. Schweitzer, *La Mystique de l'Apôtre Paul* (trad. fr. Paris, 1962).

[4] W.D. Davies, "Apocalyptic and Pharisaism" in *Christian Origins and Judaism* (1962), pp. 19-30.

[5] W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, pp. 1-16. W.L. Knox estime que Paul aurait pu acquérir sa connaissance du grec à Jérusalem aux pieds de Gamaliel ; cf. *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (1944), p. 31.

[6] R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen* (1910).

[7] Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913). Cette opinion est perpétuée par R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tübingen, [4] 1961), pp. 123-135.

chrétienne en termes de mystique hellénistique ; pour lui, le Christ glorifié était compris comme une substance lumineuse éthérée qui, comme l'air, pouvait infuser le croyant et en qui ce dernier avait l'existence.[8]

D'autres encore interprètent Paul dans les termes de l'opposition chair-Esprit[9], empruntée au dualisme hellénistique ou croient voir l'influence d'un mouvement gnostique oriental pré-chrétien, avec son concept d'un "moi propre" (c'est ainsi que les gnostiques désignaient l'âme [N.d.t.]) d'origine céleste et d'une rédemption par le moyen d'un homme divin pré-existant.[1] Cependant, on n'a trouvé jusqu'à maintenant aucun document pré-chrétien qui contienne l'attente d'un rédempteur descendant du ciel, et il est probable que le rédempteur gnostique ne soit qu'une "interprétation radicale du Jésus chrétien dans les termes de la foi (gnostique) courante".[2] De plus, la littérature de la communauté de Qumrân a révélé l'existence, au sein du judaïsme palestinien, d'une secte combinant une attitude juive stricte envers la Loi à un type de pensée "proto-gnostique", avec un dualisme éthique marqué et une forte insistence sur une "connaissance" en vue du salut.[3] L'une des question les plus brûlantes dans l'interprétation biblique contemporaine est celle de la nature du judaïsme pré-chrétien et de l'histoire du mouvement gnostique pris comme arrière-plan pour la compréhension du Nouveau Testament.[4]

Vu le fait que Paul lui-même affirme avoir reçu une éducation théologique rabbinique avant de devenir chrétien, l'approche la plus correcte paraît être de prendre au sérieux cette affirmation et d'interpréter la pensée paulinienne à la lumière d'un arrière-plan juif, mais de garder à l'esprit, pour des points cruciaux, la possibilité d'influences hellénistiques ou gnostiques.

[8] A. Deissmann, *Paulus* (Tübingen, 1925), pp. 125-143.

[9] O. Pfleiderer, *Paulinism* (trad. angl. 1877).

[1] R. Bultmann, *Theologie*, pp. 166-186.

[2] R. Mcl. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958), p. 225.

[3] Pour une bibliographie, cf. Davies, "Paul and Judaism" in J.P. Hyatt (éd.), *The Bible in Modern Scholarship* (1965), p. 181.

[4] Cf. les trois études sur le gnosticisme de G. Quispel, R. McL. Wilson et H. Jonas, *ibid.*, pp. 252-293. Pour des historiques de l'interprétation de Paul, cf. J. Munck, "Pauline Research since Schweitzer", *ibid.*, pp. 166-177 ; A. Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschung* (Tübingen, 1911) ; R. Bultmann, "Neueste Paulusforschung", *ThR* 6 (1934), pp. 229-246 ; 8 (1936), pp. 1-22 ; D.W. Riddle, "Reassessing the Religious Importance of Paul" in H.R. Willoughby (éd.), *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (1947), pp. 314-328 ; A.M. Hunter, "St. Paul in the Twentieth Century" in *Interpreting the NT 1900-1950* (1951), pp. 61-77 ; W.D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), pp. 40-55 ; E.E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (1961) ; R. Schnackenburg, *La Théologie du NT* (DDB, 1961), pp. 63-78 ; R.H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962), pp. 54-69 ; B. Rigaux, *St. Paul et ses Lettres* (DDB, 1962, pp. 13-51).

Paul le Juif

L'hypothèse d'un arrière-plan juif est confirmée par les postulats théologiques de Paul. C'est un monothéiste sans compromis (Gal. 3. 20 ; Rom. 3. 30) qui rejette fermement la religion (Col. 2. 8), le culte (1 Cor. 10. 14, 21), et l'immoralité (Rom. 1. 26 ss.) des païens. Il regarde l'Ancien Testament comme l'Ecriture Sainte (Rom. 1. 2 ; 4. 3), la parole inspirée de Dieu (2 Tim. 3. 16).[5] Sa façon d'interpréter l'Ancien Testament le place au sein de la tradition du judaïsme rabbinique.[6]

Comme un rabbin juif, Paul partage indiscutablement la foi juive concernant la place centrale de la Loi. Même devenu chrétien, il maintient que la Loi est spirituelle (Rom. 7. 14), sainte, juste et bonne (Rom. 7. 12) ; il ne remet jamais en question l'origine divine et l'autorité de la Loi. Pour un Pharisien, la Loi signifie à la fois la loi écrite de Moïse et les "traditions (orales) des pères" (Gal. 1. 14). Le judaïsme avait perdu le sens d'une révélation personnelle de Dieu dans les événements historiques et de sa Parole au travers de la voix vivante de la prophétie. La doctrine juive de la révélation concentrait toute connaissance de Dieu et de sa volonté dans la Loi. Le Saint-Esprit était parti d'Israël avec le dernier des prophètes[7], et il n'était plus nécessaire d'avoir de nouvelles paroles de Dieu ; tout était contenu dans la Loi. La théorie juive faisait remonter la tradition orale jusqu'à Moïse, à l'instar de la loi écrite.[8] Dans la Torah, la révélation était définitive et complète. Une révélation progressive n'était pas nécessaire et même impossible.[9] Dieu n'agissait plus dans les événements historiques ; seule une action puissante de Dieu restait dans le domaine du futur, quand Dieu manifesterait son pouvoir royal pour détruire ses ennemis, sauver Israël et établir d'une façon manifeste son règne sur tout le monde.

Nous pouvons clairement déterminer, d'après les écrits de Paul devenu chrétien, que Saul le Juif partageait l'espérance juive de la venue du Messie, sous une forme ou sous une autre, pour détruire ses ennemis, sauver Israël et établir le Royaume de Dieu ; car cette espérance, qui provient des prophètes de l'Ancien Testament, reste la structure de base de la pensée de Paul en tant que chrétien. Ses lettres se font l'écho de la structure des deux âges qui apparaissait à la fois dans la littérature apocalyptique et rabbinique : *'olam hazzeh* et *'olam habbah* ! Cette formule caractéristique ne se trouve dans son entier qu'en Ephésiens 1.

[5] Cf. Ellis, *Paul's Use of the OT*, pp. 20 ss.
[6] *Ibid.*, pp. 39 ss.
[7] Cf. G.F. Moore, *Judaism*, I (1927), p. 237.
[8] *Ibid.*, p. 254.
[9] *Ibid.*, pp. 239, 276.
[1] C'est également la structure fondamentale de l'enseignement de Jésus ; cf. Ladd, *A Theology of the NT*, p. 68.

21, où les deux éons (âges) successifs désignent le mouvement du futur sans fin. Cependant, Paul parle fréquemment de "cet éon" comme le temps du mal et de la mort. La sagesse de cet éon est incapable d'amener l'homme à Dieu (1 Cor. 2. 6 ; 1. 20) et doit être abandonnée comme moyen de salut (1 Cor. 3. 18). Les hommes qui occupent des places de puissance dans cet éon sont comme aveugles à la vérité de Dieu, au même titre que les sages ; dans leur aveuglement spirituel, ils ont crucifié le Seigneur de gloire (1 Cor. 2. 8).[2] "L'éon de ce monde" (Eph. 2. 2), c'est-à-dire l'éon identifié avec le monde dans sa condition déchue, est caractérisé par une vie d'auto-satisfaction plus que d'obéissance à la volonté de Dieu ; cet état, Paul le décrit comme l'engourdissement dans les offenses et les péchés. Dans sa rebellion contre le Dieu vivant et son aveuglement à l'œuvre rédemptrice de Dieu en Christ, cet éon est décrit comme subordonné à Satan, "le dieu de cet éon" (2 Cor. 4. 4).

Cet éon va finir avec le Jour du Seigneur (1 Thess. 5.2 ; 2 Thess. 2.2), qui pour Paul est aussi le Jour du Seigneur Jésus-Christ (1 Cor. 1. 8 ; 2 Cor. 1. 14 ; Phil. 1. 6), lorsqu'aura lieu la parousie, ou la venue du Christ (1 Thess. 2. 19 ; 2 Thess. 2. 1 ; 1 Cor. 15.23), pour mettre un terme à "ce présent éon mauvais" (Gal. 1. 4). A part Ephésiens 1. 21, Paul ne parle pas de l'ère future comme de "l'éon à venir", mais il parle souvent du Royaume eschatologique (1 Cor. 6. 9 ; 15. 50 ; Gal. 5. 21 ; Eph. 5. 5 ; 1 Thess. 2. 12 ; 2 Tim. 4. 1, 18). Ce que cela signifie pour Paul est clairement exprimé dans 1 Corinthiens 15. 23-26 : la complète destruction de toutes les puissances hostiles à la volonté de Dieu, la dernière d'entre elles étant la mort. Christ doit "régner comme roi" (*basileuein*, v. 25) jusqu'à ce que le but de la rédemption soit atteint. Avec cette structure eschatologique de base, les deux éons séparés par le jour du Seigneur (quand Dieu délivrera sa création déchue de tous les ravages du mal et du péché, Rom. 8. 21), Paul est en accord avec la perspective vétéro-testamentaire telle qu'elle est développée dans l'apocalyptique juive, et telle qu'on la trouve aussi dans les Evangiles.

A la manière d'un rabbin juif zélé pour la Loi, Saul était tout aussi zélé pour déraciner ce nouveau mouvement religieux qui exaltait la mémoire de Jésus de Nazareth. Le livre des Actes situe Paul à Jérusalem, participant d'une certaine manière à la mort d'Etienne (Actes 8. 1) ; les termes mêmes de Paul affirment qu'il était conduit par l'intention zélée d'écraser le mouvement représenté par Etienne (Gal. 1. 13 ; 1 Cor. 15. 9 ; Phil. 3. 6). Ce zèle persécuteur ne pouvait être séparé de son zèle pour la Loi. Le se-

[2] Nous ne suivons pas les nombreux exégètes qui interprètent *hoi archontes tou aiōnos toutou* comme étant des puissances angéliques qui se tiendraient derrière les puissances politiques terrestres qui ont mis Jésus à mort. Cf. *ibid.*, p. 435 s.

cond était le fondement du premier. La Loi était tout pour les Pharisiens. Le ministère de Jésus avait été un défi à tout ce qu'ils défendaient ; il avait violé la Loi, s'était associé librement aux hommes qui n'observaient pas la Loi telle que l'interprétaient les scribes, et il avait revendiqué une autorité divine pour défier le fondement de la religion juive. La nouvelle communauté des disciples de Jésus était composée d'hommes qui, comme Jésus lui-même, n'étaient pas enseignés dans la tradition des scribes et qui ignoraient la définition pharisienne de la justice (Actes 4. 13). La "défense" d'Etienne était en fait un désaveu de la Loi, car elle soutenait que la Loi n'avait jamais produit un peuple soumis et obéissant à Dieu (Actes 7. 35 ss.). Ces hommes affirmaient que Jésus était vraiment le Messie et qu'ils étaient le peuple du Messie. Ces deux affirmations devaient évidemment être fausses d'après les prémisses juives.

La mise à mort de Jésus par les ennemis haïs du peuple de Dieu était en totale contradiction avec le concept de Messianité. Le Messie "aura tes peuples païens pour le servir sous son joug ; ... il purifiera Jérusalem par la sanctification comme c'était autrefois" (Ps. Sal. 17. 32-33). "Alors il rassemblera le peuple saint qu'il conduira avec justice" (Ps. Sal. 17. 28). "Ceux... qui pratiquent la justice de ses commandements, gardant la loi qu'il nous a prescrite pour nous donner la vie. Par elle les saints du Seigneur vivront éternellement" (Ps. Sal. 14. 1-2). En conséquence, Jésus ne pouvait pas être le Messie, ni ses disciples être le peuple du Messie. Si leur affirmation était valable, tout le fondement du judaïsme en tant que religion de la Loi était nul et non avenu.[3] Ainsi, toute l'existence de l'Eglise, avec sa prétention à être le peuple du Messie, était une menace pour le judaïsme. Saul le rabbin était certain d'accomplir la volonté de Dieu et de rester fermement attaché à la Parole de Dieu en essayant d'écraser le nouveau mouvement.

Paul le Chrétien

Quelque chose est arrivé qui a provoqué une transformation complète des conceptions de Paul. Pour tenter de comprendre ce que cela comporte, nous analyserons les trois faits les plus distinctifs de sa mission apostolique : il proclamait le Christ qu'il avait préalablement persécuté ; il était convaincu que sa mission particulière était d'apporter l'Evangile aux Gentils ; il prêchait la justification par la foi seule par opposition aux œuvres de la Loi, et sans elles.

Aussi loin que nous puissions le préciser d'après toutes les données, ce complet revirement d'opinion ne se produisit pas comme une transformation graduelle, au terme d'une étude,

[3] Cf. M. Dibelius et W.G. Kümmel, *Paul* (trad. angl. 1953), p. 51.

d'une réflexion, d'un débat ou d'une argumentation ; il se produisit presque instantanément lors de l'expérience du chemin de Damas. La "conversion" de Paul présente un problème pour l'étude historique qui tente d'expliquer une telle expérience dans les termes familiers de l'expérience humaine ordinaire. Les trois récits des Actes (9. 1-9 ; 22. 6-16 ; 26. 12-18) divergent dans les détails, mais concordent pour dire ceci : Paul a vu une brillante lumière dans le ciel, il est tombé par terre, il a entendu une voix qu'il a identifiée lui-même comme étant celle de Jésus, il est devenu aveugle.[4] Cette expérience a été quelquefois expliquée comme une crise d'épilepsie[5] ou, plus souvent, comme la solution soudaine d'un intense conflit intérieur que Paul aurait connu en tant que Juif. Ces exégètes ont interprété Romains 7 comme une description de l'agitation intérieure de Paul sous la Loi. Extérieurement, il était le fier et irréprochable champion de la Loi, mais intérieurement il était plongé dans les ténèbres et la confusion. La conduite d'Etienne lors de son martyre l'avait encore davantage troublé et abattu et, que ce soit dans sa conscience ou son "moi subliminal" (Goguel), il savait que les chrétiens avaient raison. Ce conflit intérieur aboutit sur le chemin de Damas à une expérience de vision que Paul attribua au Seigneur, mais que nous pouvons aujourd'hui comprendre en termes de psychologie religieuse.[6] Cependant, l'interprétation psychologique est réfutée par Paul lui-même, témoignant que sa dévotion à la Loi était une source d'orgueil et de vantardise (Phil. 3. 4, 7 ; Rom. 2. 13, 23) ; elle est construite par nécessité psychologique plus que sur un indice du texte. Le propre témoignage de Paul ne décrit aucun arrière-plan de détresse, de désespoir ou de défaillance dans ses convictions judaïques. Sa conversion fut un brusque retournement de son attitude antérieure envers Jésus, ses disciples et la Loi ; plusieurs exégètes ont abandonné l'explication psychologique pour accepter le témoignage de Paul, même s'ils ne peuvent pas l'expliquer.[7]

Si quelqu'un soulève la question : "Que s'est-il réellement passé ?", il doit soit devenir théologien, soit confesser simplement

[4] La cécité n'est pas mentionnée dans le troisième récit.

[5] J. Klausner, *From Jesus to Paul*, pp. 326-330.

[6] Pour l'interprétation psychologique, cf. A. Deissmann, *Paulus*, pp. 105 s. ; M. Goguel, *La Naissance du Christianisme* (Paris, 1946), pp. 99-104 ; W.L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem* (1925), pp. 60, 98 ; W. Baird, *Paul's Message and Mission* (1960), pp. 57 ss. ; D.J. Selby, *Toward the Understanding of Paul* (1962), pp. 162 s.

[7] W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929), pp. 139-160 ; R. Bultmann, "Paul" in S. Ogden (éd.), *Existence and Faith* (1960), pp. 113-116 ; A.C. Purdy, "Paul the Apostle", *IDB* III, pp. 684 ss. ; M. Dibelius et W.G. Kümmel, *Paul*, pp. 46 ss. ; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959), pp. 11-35 ; H.G. Wood, "The Conversion of St. Paul", *NTS* 1 (1955), pp. 276-282 ; H.J. Schoeps, *Paulus*, pp. 46-48.

son ignorance. L'historien en tant que tel n'a aucune catégorie qui tienne compte de la résurrection, de l'ascension, de la glorification de Jésus ou de la possibilité de l'apparition à des hommes, dans l'histoire, d'un être céleste glorieux. Il n'y a donc aucune explication historique (c'est-à-dire humaine) adéquate de l'expérience de Paul à Damas. Admettre que nous ne pouvons suivre la trace d'un arrière-plan psychologique et exiger cependant qu'il y ait un processus psychique est une pétition de principe.[8] Un historien ne peut que dire : "Nous devons conclure que l'expérience de Damas a fait d'un pharisien et d'un persécuteur des chrétiens un disciple du Christ sans qu'il ait connu aucune sorte de transition".[9] Allant plus loin, le même auteur pourra dire : "Aux yeux de la foi, il n'y a pas de doute que la transformation soudaine d'un ennemi des chrétiens en apôtre du Christ soit le résultat d'une action spéciale de Dieu et que Paul ait expérimenté cette action en servant le Seigneur. C'est tout ce que nous pouvons dire à propos de la conversion de Paul."[1]

L'interprétation existentialiste identifie l'apparition du Christ à la nouvelle compréhension de soi. "La conversion de Paul, c'est la résolution d'abandonner toute sa compréhension de soi antérieure, que le message chrétien mettait en question, et de comprendre son existence d'une manière nouvelle."[2] Damas signifie certainement pour Paul une nouvelle compréhension de son existence et de sa relation avec Dieu et le monde ; cependant cette nouvelle compréhension n'est pas le contenu de l'expérience de Damas, mais son résultat. La reconnaissance de Jésus comme le Fils de Dieu précède le renversement complet de la compréhension que Paul avait antérieurement de lui-même.[3]

Paul lui-même insiste pour dire que ce qui lui est arrivé à Damas était une apparition de Jésus ressuscité et glorifié, apparition qu'il classe parmi celles qui eurent lieu durant les 40 jours (1 Cor. 15. 8). Lui, comme les autres apôtres, a vu Jésus le Seigneur (1 Cor. 9. 1). Il a reçu une révélation de Jésus-Christ (Gal. 1. 12).[4] Alors que Paul place la révélation que Jésus lui a accordée sur le même plan que celles survenues pendant les quarante jours, il note quelque chose d'anormal à son sujet en di-

[8] R. Bultmann, "Paul", *op. cit.*, p. 114. Bultmann a tort de parler d'une "absence totale de comptes rendus biographiques" ; Gal. 1. 13-14 ; Phil. 3. 4-8 fournissent des données biographiques précises.

[9] W.G. Kümmel, *Römer 7 ...*, p. 158.

[1] *Ibid.*, pp. 159 s. Un auteur juif fait une déclaration étonnante : "Nous devons pleinement accepter l'objectivité de la rencontre... On attend de l'historien des religions qu'il reconnaisse la foi de Paul dans le Fils de Dieu manifesté comme le résultat factuel *(faktische Ergebnis)* de sa rencontre avec Jésus de Nazareth crucifié et glorifié. Il doit donc prendre au sérieux la foi de Paul." H.J. Schoeps, *Paulus*, p. 48.

[2] R. Bultmann, "Paul", *op. cit.*, p. 115. Cf. aussi sa *Theologie*, p. 300.

[3] H.G. Wood in *NTS* 1, p. 281.

[4] Génitif objectif.

sant : "comme à un enfant prématuré" (ektromati, 1 Cor. 15. 8). A proprement parler, ce mot ne signifie pas une naissance retardée mais une naissance avant terme et contredit au niveau formel l'expression "le dernier de tous". Cependant, ce terme pris dans son sens général peut désigner une naissance anormale, qui dans ce cas aurait eu lieu après que Jésus eût cessé d'apparaître aux disciples.[5] Il est très significatif que Paul fasse la distinction entre cette apparition du Christ ressuscité et ses autres expériences extatiques (2 Cor. 12). L'expérience de Damas était l'ultime et la dernière apparition du Christ ; elle ne se répète pas, alors que les révélations de 2 Corinthiens sont des expériences fréquentes. A Damas, il a vu le Seigneur ; dans ses visions, il a entendu "des paroles inexprimables, qu'il n'est pas permis à l'homme de redire" (2 Cor. 12. 4). La conversion de Paul ne peut pas être interprétée comme la première expérience mystique véritable d'un grand mystique.[6] La seule vraie alternative pour interpréter la conversion de Paul, c'est soit l'agnosticisme (qui n'apporte aucune solution) soit l'apparition effective et sensible de Jésus Christ sur le chemin de Damas, ce qui est l'interprétation de Paul lui-même. Rien, sinon la certitude de la réalité de l'apparition de Jésus, n'aurait pu le convaincre que Jésus était ressuscité des morts, et qu'il était par conséquent le Messie et le Fils de Dieu. Rien, sinon le fait lui-même, ne peut, dans ces circonstances, rendre compte équitablement de sa certitude.[7]

"Conversion" n'est pas le mot le mieux approprié pour décrire l'expérience de Paul, car ce terme, dans notre idiome, porte le poids du bagage psychologique. D'autre part, Saul n'a pas été converti de l'incroyance à la foi, du péché à la justice, de l'irreligion à la religion, ni même d'une religion à une autre, car il considère le christianisme comme le judaïsme véritable. Il a été converti d'une compréhension de la justice à une autre — de sa propre justice par les œuvres à la justice de Dieu par la foi (Rom. 9. 30 ss.).[8] L'apparition de Jésus prouva à Paul que la proclamation des chrétiens était exacte, que Jésus était ressuscité des morts ; qu'en conséquence, il devait être le Messie, et non seulement le Messie, mais aussi le Fils de Dieu (Actes 9. 20). Dans chacun des trois récits de la conversion de Paul, le Christ glorifié s'identifie lui-même avec les chrétiens : "Je suis Jésus que tu persécutes" (Actes 9. 5). Cela établit que l'Eglise persécutée par Paul, était en

[5] Cf. J. Schneider in *Theol. Wörterbuch zum NT (TWNT)*, II, pp. 463 s. Pour d'autres interprétations, cf. J. Munck, "Paulus Tanquam Abortivus" in A.J.B. Higgins (éd.), *NT Essays* (1959), pp. 180-193 ; T. Boman, "Paulus Abortivus", *Studia Theologica* 18 (1964), pp. 46-50.

[6] Comme le fait W. Prokulski, "The Conversion of Paul", *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957), pp. 453-473.

[7] G.C. Findlay, "Paul the Apostle", *Hastings Dictionary of the Bible*, III, p. 703.

[8] G. Bornkamm, "Paulus", *RGG* [3], V, p. 170.

fait le peuple du Messie. Mais si un peuple qui n'observait pas la Loi à la manière des Pharisiens se définissait comme étant le peuple du Messie, le salut ne pouvait donc pas être accordé par la Loi ; il devait être un don du Messie. Il s'ensuivait que, si le salut messianique avait été accordé aux Juifs sans la Loi, ce salut devait avoir une portée universelle et être le don de Dieu à tous les hommes. Telle est la logique interne qui se trouve derrière l'appel que Jésus ressuscité adressa à Paul pour être l'apôtre des Gentils.

Confesser que Jésus était vraiment le Messie entraînait une révolution dans la manière dont Paul allait évaluer toute la signification de la Loi, car c'était son zèle extrême pour la Loi qui l'avait fait haïr les chrétiens et leur prétendu Messie. Et Jésus n'avait pas été condamné par des hommes irreligieux ou amoraux, mais par des Juifs consciencieux et pieux qui croyaient défendre la Loi de Dieu. C'était la "crème" du judaïsme qui avait crucifié Jésus sur la croix.[9] Si les propres efforts de Paul pour se justifier par la Loi l'avaient rendu lui-même aveugle à la véritable justice de Dieu dans le Messie (Rom. 10. 3), alors la Loi ne pouvait pas être le moyen de la justification. Ce fut cette certitude qui conduisit Paul à la conviction que Christ était la fin de la Loi considérée comme moyen de justification (Rom. 10. 4). Ainsi, l'essentiel de la théologie de Paul — Jésus comme Messie, l'Evangile pour les païens, la justification par la foi, par opposition aux œuvres de la loi — tout est contenu dans son expérience du chemin de Damas.

Toutes choses nouvelles

Se rendre compte que Jésus est le Messie promis dans l'Ancien Testament, cela demandait à Paul de réviser sa compréhension de l'histoire du salut. Il continuait à se réjouir à l'avance du jour du Seigneur, de l'apparition du Messie avec puissance et gloire pour établir son Royaume eschatologique. Paul n'abandonna pas le schéma juif des deux éons et du caractère mauvais de l'éon présent (Gal. 1. 4). Les puissances démoniaques s'opposent encore au peuple de Dieu (Eph. 6. 12 ss.), qui est encore soumis aux maux corporels, à la maladie (Rom. 8. 35 s. ; Phil. 2. 26 s.), et à la mort (Rom. 8. 10). Le monde physique est encore sous l'esclavage de la corruption (Rom. 8. 21), et l'esprit du monde, de la société humaine, est opposé à l'Esprit de Dieu. Le monde demeure sous le jugement divin (1 Cor. 11. 32). Les croyants vivent encore dans le monde et font usage du monde (1 Cor. 7. 31) et ne peuvent éviter de s'associer avec les hommes de ce monde (1 Cor. 5. 11). Il est évident que, du point de vue de la nature, de l'histoire et de la culture, le Royaume de Dieu reste une espérance eschatologique.

[9] G.B. Caird, *The Apostolic Age* (1955), p. 122.

Cependant, si Jésus est le Messie et s'il a apporté à son peuple le salut messianique, quelque chose est changé. Le Royaume du Christ doit déjà être une réalité présente dans laquelle son peuple est entré, même si le monde ne peut la voir (Col. 1. 13). Son Royaume est présent, parce que Jésus est, en un certain sens, réellement entré dans son règne messianique ; et en fait, Paul considère le règne messianique de Jésus comme ayant commencé avec sa résurrection et son ascension. Son règne en tant que roi ne commence pas à sa parousie pour se prolonger jusqu'au *telos* ; il commence à sa résurrection et se prolonge, au-delà de la parousie, jusqu'au *telos* (1 Cor. 15. 23-25). Alors, quand il aura vaincu tous ses ennemis, il remettra son Royaume à Dieu.

Ces nouvelles implications de la messianité de Jésus entraînent une modification radicale du regard de Paul sur la *Heilsgeschichte,* qui l'écarte radicalement du judaïsme. Dans l'histoire et le monde, tels qu'ils existent dans l'ancien éon, des événements rédempteurs *dont le caractère est essentiellement eschatologique* se sont produits. Ils sont eschatologiques dans ce sens que, dans toute la pensée antérieure, on les attendait pour l'éon à venir. Comment le Messie pouvait-il être installé sur son trône, alors que César gouvernait le monde ? Néanmoins, telle est la conviction que Paul partage avec la communauté chrétienne primitive, et il en a mieux qu'aucun autre compris les implications. Paul a vu clairement que la résurrection de Jésus était un événement eschatologique. La résurrection des morts demeure un événement de la fin de cet éon, quand la mortalité sera changée en immortalité (1 Cor. 15. 52 ss.). Et pourtant, la résurrection de Jésus ne signifie rien moins que *cette résurrection eschatologique a déjà commencé.*

Paul met en opposition la mort, entrée dans le monde par un homme, et la résurrection des morts qui est venue dans le monde par un homme. La résurrection se déroule en plusieurs étapes : Christ, comme les prémices, est la première étape de la résurrection ; la deuxième sera constituée par ceux qui appartiennent à Christ, lors de son avènement (1 Cor. 15. 21-23). Le point important est qu'ici la résurrection de Christ est le commencement de *la* résurrection en tant que telle, et non pas un événement isolé. La résurrection de Jésus est en fait le commencement de l'espérance eschatologique. La résurrection des morts n'est plus, comme dans le judaïsme, un simple événement ayant lieu une fois, à la fin de l'éon ; la résurrection a été scindée en au moins deux étapes, dont la première s'est déjà passée. C'est parce que *la* résurrection a déjà commencé que l'homme en Christ sait qu'il y a une résurrection future pour lui. Le premier acte du drame de la résurrection eschatologique a été séparé du reste de la pièce et reporté au milieu du présent éon mauvais.

Cette interprétation est soutenue par le mot "prémices". Les prémices constituent le commencement de la récolte elle-même. Bien qu'elles ne soient pas synonyme de récolte, les prémices

sont plus que les fleurs, les feuilles ou les fruits verts ; ce sont les fruits parvenus à pleine maturité, prêts pour la récolte ; et parce qu'elles sont les *premiers* fruits, elles sont aussi la promesse et l'assurance que la récolte entière aura bientôt lieu. La résurrection des croyants a le même rapport avec la résurrection de Jésus que la récolte entière avec les prémices de la récolte. Elles sont de nature identique ; leur différence n'est que quantitative et temporelle.De la même manière, Paul décrit la vie dans l'Esprit comme une réalité eschatologique. Au regard de l'Ancien Testament, l'Esprit répandu sur toute chair était un événement eschatologique qui accompagnerait la venue du Jour du Seigneur, le jugement et le salut messianiques (Joël 2. 28-32). Pour Paul, l'expérience complète de la vie du Saint-Esprit est un événement eschatologique futur, associé à la résurrection, quand les morts en Christ ressusciteront avec des "corps spirituels" (1 Cor. 15. 44). Un corps spirituel n'est pas un corps fait d'esprit, pas plus qu'un corps naturel (*psychikos*) n'est fait de *psychē ;* le corps spirituel sera à tel point infusé de la vie donnée par l'Esprit de Dieu qu'il sera un corps impérissable, glorieux et vigoureux. En d'autres termes, la jouissance complète de la vie de l'Esprit aura pour résultat une transformation totale de l'ordre naturel et mortel de l'existence corporelle, en sorte que la mortalité et la maladie seront englouties par la plénitude de la vie éternelle. L'expérience complète de l'Esprit équivaudra à la rédemption du corps physique (Rom. 8. 23). C'est à la lumière du don eschatologique de l'Esprit-Saint que Paul interprète la communication présente de l'Esprit. Nous avons déjà les "prémices de l'Esprit" (Rom. 8. 23). L'habitation de l'Esprit (dans les croyants) de même que la résurrection de Jésus représentent la jouissance initiale de l'événement eschatologique dont l'accomplissement est encore à venir.

Ailleurs, Paul décrit cette même jouissance eschatologique de l'Esprit en termes de paiement initial. Dieu nous a scellés avec l'Esprit-Saint de la promesse, "acompte de notre héritage jusqu'à la délivrance finale où nous en prendrons possession" (Eph. 1. 14 ; cf. aussi 2 Cor. 1. 22 ; 5. 5). On parle ici du Saint-Esprit comme d'un *arrabōn,* mot signifiant acompte ou sécurité donnée pour assurer la réalisation d'une transaction. Un *arrabōn* est une promesse, mais plus qu'une promesse, c'est aussi une réalisation. C'est un dépôt d'argent qui à la fois promet un paiement complet dans le futur et donne un paiement partiel dans le présent. Tel est le don de l'Esprit dans l'éon présent ; il est le dépôt ou l'acompte qui garantit en même temps l'héritage eschatologique futur qui nous sera donné lors de la résurrection. Ici aussi, le don eschatologique est divisé en deux parties ; la première est une expérience présente, mais son accomplissement reste l'objet d'une réalisation eschatologique future. La résurrection est à la fois histoire et eschatologie ; la vie de l'Esprit est à la fois expérience et espérance ; le Royaume de Dieu est à la fois présent et futur ; les bénédic-

tions de l'éon à venir demeurent, quant à leur accomplissement, objets d'espérance et d'attente ; cependant, ces bénédictions elles-mêmes ont partiellement touché le présent éon mauvais à cause de la modification de la structure antithétique et, en Christ, elles sont devenues l'expérience présente des chrétiens.

Pour Paul, sa conversion a signifié la prise de conscience que, d'une certaine manière, les événements eschatologiques avaient réellement commencé, mais dans l'histoire, à l'intérieur du présent éon mauvais. Le Messie a commencé son règne ; la résurrection a commencé ; le don eschatologique de l'Esprit a été accordé ; cependant, la venue du Messie, la résurrection et le salut eschatologiques demeurent des objets d'espérance. Cette conviction exige une modification de la structure des deux éons, au moins pour les croyants. Christ s'est donné lui-même pour nous délivrer du présent éon mauvais (Gal. 1. 4). Ceux qui sont en Christ, bien qu'ils vivent dans cet éon, ne sont plus obligés de s'y conformer. Les critères et les motivations qui les conduisent sont différents : la puissance transformante du don eschatologique de l'Esprit résidant en eux (Rom. 12. 1-2). Pour le croyant, les "fins des temps" sont arrivées (*ta telē tōn aiōnōn* 1 Cor. 10. 11).

Il est possible que cette expression unique soit employée précisément pour désigner le fait que les deux éons (cet éon et l'éon à venir) se chevauchent ; la première partie de l'éon à venir recouvre la dernière de l'ancien, en sorte que la période située entre la résurrection et la parousie est une période "entre les temps", ou mieux, une période appartenant aux deux temps. *Telē* "désigne les extrémités des deux lignes ; dans un cas la fin, dans l'autre, le commencement" des deux éons.[1] Cette manière de voir est très attrayante et correspond effectivement à la pensée de Paul. Cependant, puisque le contexte s'intéresse au rapport entre l'histoire de l'Ancien Testament et les chrétiens, il est préférable de comprendre *telē* dans son sens téléologique plutôt que temporel, surtout parce que *telē* est parfois simplement un pluriel formel.[2] La phrase désigne le temps établi par le Christ, comme celui dans lequel les éons de l'histoire ont trouvé leur accomplissement.[3]

[1] J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (1910), p. 254 ; pour cette interprétation, cf. W. Bauer, *Griechish-Deutsches Wörterbuch* (³ 1937), p. 45 ; J. Hering, *I Corinthiens* (Neuchâtel, 1949), p. 81 : "Nous sommes au point d'intersection des deux mondes" ; C.J. Craig, *IB* X, p. 111 : "That isthmus of time between the ages" ; O. Michel in *TWNT*, III, pp. 627 s. Schoeps parle de "cet entrelacement des deux âges", *Paulus*, p. 97 ; cf. aussi C.K. Barrett, *Scottish Journal of Theology* 6 (1953), p. 147.

[2] Cf. Arnt et Gingrich, *A Greek-English Lexicon* (1957), p. 27. Dans les 4ème et 5ème éditions du *Wörterbuch* de Bauer, la conception exprimée dans la note précédente a été retirée.

[3] Cf. Héb. 9. 26 : *sunteleia tōn aiōnōn ;* Test. Levi 10. 2. La formule précise : *ta telē tōn aiōnōn* apparaît dans le Test. Levi 14. 1 dans un seul manuscrit ; elle y désigne simplement les derniers jours de l'histoire.

Cependant, la nature de cet accomplissement consiste dans le fait que le Messie soit venu et ait commencé son règne, que la résurrection ait commencé et que le don eschatologique de l'Esprit ait été répandu. Ce qui est étonnant, c'est que ces événements eschatologiques se soient produits avant le Jour du Seigneur, avant la venue de l'éon à venir, au plein milieu de ce présent éon mauvais. Même si 1 Cor. 10. 11 fait exception, il est juste de dire, à propos de la pensée de Paul prise dans son ensemble : "D'une manière surprenante, et seulement visible pour la foi, la fin de l'ancien éon et la venue du nouveau se sont rencontrés dans la communauté".[4]

Nous ne pouvons pas conclure que Paul interprète ce nouvel éon comme l'équivalent du Jour du Messie attendus par les Juifs et qui précédait parfois l'éon à venir. Au contraire, Jésus est apparu en tant que Messie, avant le Jour du Messie attendu. Sa mort et sa résurrection étaient complètement imprévues dans l'eschatologie traditionnelle. Par la résurrection de Jésus, les puissances du monde surnaturel, l'éon à venir, sont déjà à l'œuvre dans le monde créé. *"Avec la résurrection de Jésus, le monde surnaturel a déjà commencé,* mais il ne se manifeste pas encore extérieurement."[5]

La nouvelle compréhension paulinienne de l'histoire du salut est résumée en 2 Corinthiens 5. 16-17 : "Aussi, désormais, ne connaissons-nous plus personne à la manière humaine. Si nous avons connu le Christ à la manière humaine, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi. Aussi, si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature (création). Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là". A cause de l'œuvre messianique du Christ sur la croix (vv. 15, 19), une nouvelle sorte d'existence a été ouverte aux hommes : l'existence "en Christ". Cela signifie une existence dans un royaume d'un nouvel ordre. Le concept même de nouveauté est eschatologique ; la perspective biblique voit le dessein rédempteur de Dieu accompli dans de *nouveaux* cieux et une *nouvelle* terre (Es. 65. 17 ; Apoc. 21. 1 ; 2 Pi. 3. 11) avec sa *nouvelle* Jérusalem (Apoc. 3. 12 ; 21. 2), du vin *nouveau* pour le banquet eschatologique (Mc. 14. 25), un nom *nouveau* pour les rachetés (Apoc. 2. 17 ; 3.12), un chant *nouveau* de rédemption (Es. 42. 10 ; Apoc. 5. 9 ; 14. 3). La rédemption peut être résumée dans cette phrase : "Voici, je fais toutes choses *nouvelles*" (Apoc. 21. 5 ; Es. 43. 19). L'affirmation de Paul est la suivante : en Christ, "le nouveau est venu", même si l'ancien éon n'a pas encore disparu.[6]

[4] O. Michel, *TWNT,* III, p. 627.

[5] A. Schweitzer, *La Mystique de l'Apôtre Paul,* p. 90. Schweitzer a bien compris Paul sur ce point, bien qu'il en ait tiré des conclusions inacceptables. Cf. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism,* pp. 285 ss. ; Schoeps, *Paulus,* pp. 95 ss.

[6] Cf. J. Behm, *TWNT,* III, p. 451 ; R.A. Harrisville, *The Concept of Newness in the NT* (1960).

L'existence dans le nouvel éon entraîne une compréhension et une interprétation nouvelle de l'expérience humaine. Avant que Paul devienne chrétien, lorsqu'il était rabbin juif, il connaissait tous les hommes *kata sarka*. Son point de vue, ses valeurs, son interprétation des autres hommes ne provenaient que "d'un point de vue purement humain" (BNA), selon les critères de la chair et du monde. Quand Paul veut décrire d'une autre manière sa vie dans le judaïsme, il parle de sa vie selon la chair.[7] Comme un Pharisien zélé qu'il était, Paul était rempli d'orgueil à cause de son zèle pour la Loi ; il se vantait de sa justice ; il regardait avec pitié et dégoût les impurs parmi les Juifs qui négligeaient la Loi (le *'am haaretz*) ; il haïssait les païens à cause de leur idolâtrie et de leur immoralité ; il regardait même le Christ à partir d'une même perspective. Connaître Christ *kata sarka*[8] signifiait le tenir pour un prétendant messianique blasphémateur qui transgressait la Loi de Dieu, telle que les Pharisiens la comprenaient, et qui méritait d'être exécuté. Cette connaissance *kata sarka* se rapporte au temps où Paul persécutait l'Eglise, parce qu'il ne regardait Jésus qu'au travers de ses yeux de Juif.[9] En raison de son expérience du chemin de Damas, Paul voit les choses différemment. Il sait maintenant que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu qui a inauguré un éon nouveau, qui demande de Paul une attitude nouvelle à l'égard de tous les hommes. Il ne les voit plus comme Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres. De telles distinctions, même si elles sont réelles, n'ont plus d'importance. Tous sont des hommes que Dieu aime, pour qui Christ est mort et à qui il doit apporter la bonne nouvelle de la nouveauté de vie en Christ.

Le cœur de la théologie paulinienne

Y-a-t-il un concept unificateur à partir duquel puisse être développée la théologie de Paul ? Les solutions à ce problème se sont habituellement concentrées soit sur la justification par la foi, soit sur l'expérience mystique de l'être-en-Christ. Sous l'influence de la Réforme, de nombreux théologiens ont regardé la justification par la foi comme la substantifique moelle de la pensée paulinienne. Dans la recherche théologique récente, une réaction s'est dessinée contre la place centrale de la justification. Wrede affirme que toute la doctrine de Paul pourrait être exposée sans mention de la justification, sauf ce qui concerne la discussion de la Loi.[1] Schweitzer, qui a redécouvert l'importance de

[7] Cf. Gal. 6. 14-15, où la circoncision appartient au "monde" dont les normes ne sont plus contraignantes parce que Paul est mort au monde en Christ.

[8] Cette formule porte évidemment sur le verbe "connaître" et non sur "Christ".

[9] Cf. A.Oepke, "Irrwege in der neueren Paulusforschung", *Theol. Literaturzeitung* 77 (1952), p. 454.

[1] W. Wrede, *Paul* (trad. angl. 1907), p. 123.

l'eschatologie pour Paul, estime que la justification par la foi, prise comme point de départ, conduit à une mauvaise compréhension de Paul ; selon lui, cette doctrine est d'intérêt secondaire. Le concept central, c'est l'être-en-Christ mystique conçu en termes quasi physiques.[2] Andrews, à la suite de Sabatier, décrit la justification comme une "notion juridique inférieure", ce qui rend difficile son élévation à l'idée plus haute et plus belle de justice imputée.[3] Stewart ne réduit pas la justification à un niveau aussi bas que cela ; cependant, il trouve la véritable clé pour une compréhension de la pensée et de l'expérience de Paul davantage dans l'union avec Christ que dans la justification.[4] Davies, à la suite de Wrede et Schweitzer, ne voit la justification que comme un moyen commode de polémique contre les judaïsants ; comme telle, elle n'appartient qu'à la périphérie de la pensée de Paul. La vérité centrale se trouve davantage dans la conscience qu'avait Paul de la venue des puissances du nouvel éon, dont l'avènement de l'Esprit était la preuve.[5]

Notre compréhension de la pensée de Paul, esquissée ci-dessus, nous fait dire, comme Davies, que le cœur de la pensée paulinienne est l'irruption, par l'œuvre du Christ, du nouvel éon de la rédemption. Un théologien réformé a fait remarquer qu'il est dangereux de donner une place centrale à la justification par la foi ; on court ainsi le danger de priver le message de Paul de la "dynamique de l'histoire du salut" et de le transformer en un discours intemporel sur la justification individuelle.[6] Le concept central est plutôt l'œuvre rédemptrice du Christ comme centre de l'histoire du salut. "Le motif de base de tout le kérygme du Nouveau Testament est que la rédemption historique, commencée avec la venue du Christ, est accomplie."[7] La théologie de Paul est une présentation des nouveaux faits du salut ; la caractéristique commune à toutes ses idées théologiques est leur relation à l'acte rédempteur historique de Dieu en Christ.[8] Christ marque l'inauguration d'un nouvel éon de salut. Dans sa mort et sa résurrection, les promesses vétéro-testamentaires du salut messianique ont été accomplies, mais à l'intérieur de l'ancien éon. Le nouveau est venu à l'intérieur des structures de l'ancien ; mais le nouveau est aussi destiné à transformer l'ancien. C'est pourquoi le message de Paul comporte une eschatologie à la fois réalisée et futuriste.

Une solution à la tension entre justification et "mystique"

2 A. Schweitzer, *La Mystique...*, pp. 193 ss.
3 E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949), p. 65.
4 J.S. Stewart, *A Man in Christ* (1935).
5 Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 222.
6 H.N. Ridderbos, *Paul and Jesus* (1958), p. 63.
7 *Ibid.*, p. 67. Voir tout le chapitre pour une excellente présentation de la "*Heilsgeschichte* interpretation".
8 Dibelius et Kümmel, *Paul*, p. 123.

(ou la vie nouvelle en Christ) est offerte par une bonne compréhension de l'éon nouveau en Christ, car elle les inclut toutes deux. Nous montrerons plus loin[9] que la justification est essentiellement une réalité eschatologique ; mais, de même que le don eschatologique de l'Esprit a été donné à cause de la résurrection et de la glorification de Christ, ainsi le jugement eschatologique a eu lieu, en germe, à la mort de Christ. La justification (l'acquittement par le juste juge) et le don du Saint-Esprit appartiennent tous deux à l'éon à venir mais, pour l'homme en Christ, ils font déjà partie de l'expérience présente.

Par cette vision des choses, Paul se place en violente contradiction avec le judaïsme. Paul, en tant que Juif, estimait que la révélation était totalement contenue dans le Loi. En dehors de la Loi de Dieu, on n'attendait rien de plus dans cet éon. Dieu n'agissait plus, ni dans une révélation de sa Personne, ni dans la parole prophétique, ni dans les événements de l'histoire. La Loi seule était le centre de la révélation. L'expérience de Paul sur le chemin de Damas lui a fait comprendre que le message des premiers chrétiens, qu'il avait vigoureusement rejeté, était vrai et que Dieu avait agi de nouveau dans un événement historique (Jésus de Nazareth) pour se révéler, lui et son salut. En un mot, Paul a trouvé une nouvelle manière d'interpréter la révélation ; ou mieux, il a retrouvé la compréhension prophétique de la révélation considérée comme une chaîne d'événements rédempteurs divins interprétés par la parole prophétique. "Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même" (2 Cor. 5. 19). La conversion de Paul, c'est la redécouverte du sens de l'histoire du salut que le judaïsme avait perdu. Son expérience du Christ l'a poussé, au-delà de la loi de Moïse, à retrouver la promesse donnée à Abraham et à voir dans les récents événements son accomplissement dans la personne et l'œuvre de Jésus.

[9] Cf. Ladd. *A Theology of the NT,* pp. 437 ss.

Les doublets dans la Genèse: pour une nouvelle approche

par Gérard PELLA
licencié en théologie de l'Université de Lausanne*

Commençons par un bref rappel : la critique littéraire a généralement vu dans certains phénomènes littéraires les indices de différents documents qui auraient été amalgamés pour former la Genèse actuelle. Ces "critères" de division en différentes sources ou documents sont : l'emploi des noms divins (Yahvé ou Elohim), la présence de doublets, ainsi que les différences de style, de vocabulaire et de théologie entre différents passages bibliques. Je me propose d'examiner ici le critère des doublets.[1]

Partons d'une définition très large[2] : le terme de "doublets" renvoie à la présence, dans un document donné, d'éléments qui

* Cet article est une nouvelle version, "revue et corrigée !", d'une partie d'un mémoire de licence sur "les doublets dans la Genèse" (polycopié, disponible au prix de 7 FS. en écrivant à Hokhma, CP 242, 1000 LAUSANNE 22).

[1] Pour une étude "critique" des différents critères, voir K.A. Kitchen, *Pentateuchal Criticism and Interpretation* (Londres, Theological Students' Fellowship, 1965), abrégé *PCI* ci-dessous ; A. H. Finn, *The Unity of the Pentateuch* (Londres, Marshall Brothers, s.d.), abrégé *UP* ci-dessous.

[2] Cette définition regroupe les doublets et les contradictions, qui sont parfois considérés comme deux critères différents. On note cependant une certaine souplesse à ce sujet : les deux récits de la création sont considérés par Cl. Westermann comme des doublets (*Genesis 1-11,* Biblischer Kommentar, I/1, p. 773), tandis qu'ils apparaissent sous la rubrique "contradictions" chez H. Cazelles, *Supplément au dictionnaire de la Bible,* VII, art. "Pentateuque", col. 738). Nous prenons "doublets" au sens large et considérons les contradictions comme un cas particulier de doublets.

sont si *ressemblants* (sans être identiques) ou/et si *divergents* (tout en étant ressemblants) qu'ils soulèvent la question : sommes-nous en présence de deux versions du même motif ? Pour compléter cette définition, cherchons à préciser les différents types de doublets rencontrés dans la Genèse :

type 1 : récits distincts traitant le même motif de façon différente. Exemples : Gn 1. 24-30 // 2. 4b-24.

type 2 : récits distincts ayant des ressemblances frappantes. Exemples : Gn 12. 10 ss // 20 1 ss // 26. 6 ss.

type 3 : variantes ou contradictions à l'intérieur d'une même unité de texte. Exemples :
— la variante "arbre de vie" / "arbre qui est au milieu du jardin" (Gn 2-3) ;
— la chronologie ou le nombre d'animaux embarqués dans le récit du déluge (Gn 6-8).

type 4 : répétitions à l'intérieur d'une même unité de texte. Exemples : Gn 6. 5-8 // 6. 11-13 ; 6. 18-21 // 7. 1-3.

Différentes interprétations des doublets

La question soulevée par la présence de certaines ressemblances, divergences ou répétitions dans le texte biblique reçoit différentes réponses :

a) *La critique littéraire classique* voit dans les doublets un critère qui lui permet de déceler les documents juxtaposés ou amalgamés dans le texte actuel. Cl. Westermann me semble très bien caractériser cette méthode lorsqu'il écrit : "la critique littéraire classique a utilisé ce critère (s.e. les contradictions) de façon particulièrement insouciante dans sa division en sources. Elle était infatigable à découvrir constamment des incohérences ou des contradictions nouvelles pour postuler ensuite une nouvelle source."[3]

b) La conjonction de la *Traditionsgeschichte* et de la critique littéraire, telle qu'elle apparaît chez Westermann, me semble plus souple et nuancée.[4] Westermann reproche à la critique littéraire classique de n'avoir pas tenu suffisamment compte de la tradition orale, qui peut, dans certains cas, fort bien expliquer certaines variantes ou incohérences. La recherche de contradictions présuppose que le récit doit se dérouler sans accroc (elle exige un "glatter Erzählverlauf"), sans se préoccuper de la nature du texte qu'elle étudie. En effet, ni Gn. 1-11, ni Gn. 12-50 ne sont des récits continus. Il ne faut donc pas, toujours selon Westermann,

3 Cl. Westermann, *Gn. 1-11*, p. 770.
4 *Ibid.*, pp. 762-775.

leur appliquer les mêmes critères qu'à un petit récit construit comme une unité. Il importe de se rendre compte que l'auteur de la Genèse, en donnant leur forme définitive aux matériaux reçus, a pu vouloir un ordre autre que simplement chronologique.

Malgré ces remarques très lucides, Westermann reste dans la pratique très tributaire de la critique "classique". Dans le récit du déluge, par exemple, il suit le découpage habituel au demi-verset près. Nous ne pouvons donc pas parler d'une approche vraiment différente des doublets.

c) Partant de l'*archéologie*, des hommes comme Cyrus Gordon ou K.A. Kitchen insistent pour qu'on tienne compte de la façon d'écrire attestée dans les documents du Proche-Orient ancien. On y rencontre des phénomènes littéraires analogues à ceux que la critique littéraire classique utilise pour décomposer le texte biblique en sources, et ceci dans des textes où il serait absurde de rechercher des sources écrites.[5]

L'appartenance incontestable de l'Ancien Testament au monde proche-oriental ancien implique que les méthodes qui ont été testées et reconnues valables en littérature et en histoire du Proche-Orient ancien doivent pouvoir s'appliquer à l'Ancien Testament et, réciproquement, que les méthodes qui se sont révélées fausses lorsqu'on les a appliquées aux textes du Proche-Orient ancien ne doivent pas être imposées à l'Ancien Testament. La recherche attentive des moindres ressemblances, divergences ou répétitions dans le but de décomposer le texte biblique en sources fait précisément partie de ces méthodes inapplicables aux textes du Proche-Orient. A sa place, K. Kitchen propose qu'on adopte des principes méthodologiques qui ont fait leur preuve dans l'étude du Proche-Orient ancien.[6]

Pour une saine méthodologie

1. **Les faits doivent avoir la priorité sur nos théories :**

Ce sont les faits, qu'ils soient historiques ou littéraires, qui doivent contrôler nos reconstructions et non nos théories qui doivent manipuler les faits. Kitchen donne à ce sujet l'exemple du "problème d'Hatshepsut" en égyptologie, où la découverte de nouvelles données archéologiques a imposé un remaniement complet d'une théorie admise par la majorité des spécialistes.[7]

[5] C. Gordon, "Higher Critics and Forbidden Fruit", *Christianity Today* IV, N° 4 (1959), pp. 131 ss. ; K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, Londres, Tyndale Press, (1966), pp. 116-127 ; abrégé *AO/OT* ci-dessous ; cf. *HOKHMA* N° 2, 1976, pp. 72 ss.

[6] Voir *AO/OT*, pp. 28-34.

[7] *Ibid.*, pp. 22 et 28.

Je crois que tous les *Alttestamentler* acceptent ce principe. Et pourtant, son application n'entraînerait-elle pas une *révision* complète de l'hypothèse documentaire (en raison des découvertes archéologiques en particulier) plutôt qu'une *complexification* croissante de cette dernière ?[8]

2. **Nous devons avoir une attitude positive à l'égard des textes étudiés :**

Nous devrions normalement tenir pour vraies les déclarations des textes à moins d'avoir des preuves explicites du contraire. Le peu de valeur historique des textes, des origines secondaires, la partialité de l'auteur ou sa façon tendancieuse de présenter les choses, tout cela doit être prouvé par l'apport de données tangibles et non seulement invoqué pour justifier une théorie.

Il ne s'agit pas ici de proposer une attitude *naïve* mais de s'opposer à une attitude *sceptique* au profit d'une attitude respectueuse, ou tout bonnement *scientifique*. Il est possible que la préoccupation théologique des auteurs bibliques ou de leurs prédécesseurs ait parfois modifié la transmission ou la présentation de certaines données historiques[9] mais cela doit être clairement montré et non seulement supposé. On voit clairement ces deux attitudes différentes prévaloir dans l'appréciation de l'histoire d'Israël : "Noth croit que le culte et l'étiologie sont responsables dans une large mesure de la création de certains éléments de la tradition, tandis que l'école d'Albright est prête à reconnaître à la tradition le bénéfice du doute à moins qu'il y ait une preuve du contraire."[1]

3. **L'argument du silence n'est pas concluant :**

L'absence de mention d'un événement ou d'une personne dans une autre source ou un autre texte ne prouve rien quant à cette personne ou à cet événement. Elle manifeste simplement la pauvreté de notre documentation (combien de manuscrits ont-ils été perdus ou brûlés ? Combien de monuments démantelés ? etc.). Elle atteste notre ignorance et rien d'autre.

Kitchen cite le cas de Nephercheres de Manetho, qui avait été considéré comme fiction par la plupart des égyptologues jusqu'à ce que des fouilles viennent attester son existence. Nous n'avons de même aucun droit de mettre en doute l'existence réelle d'Abra-

[8] Cf. ci-dessous pp. 42 s.

[9] R.T. France a bien montré que, dans pareils cas, il ne s'agit pas d'une erreur mais d'une présentation intentionnellement différente d'une simple historiographie ; cf. *HOKHMA* N° 8, 1978, pp. 29-34.

[1] G. Wenham in : C. Brown (éd.), *History, Criticism and Faith* (Leicester, Inter-Varsity Press, 1976), p. 56. A paraître en français aux Presses Bibliques Universitaires (collection théologique Hokhma), Lausanne.

ham, par exemple, du fait que nous n'avons pas d'attestation extra-biblique contemporaine à son sujet. Il faut avoir des données concrètes — et non seulement l'argument du silence — pour mettre en doute les affirmations du texte.

4. **Les contradictions apparentes doivent être étudiés soigneusement :**

Nous devons rechercher l'harmonie sous-jacente aux différents comptes-rendus actuels, même lorsque nous nous trouvons devant des contradictions apparentes. Dans toute l'histoire ancienne, les sources existantes sont incomplètes et elliptiques. Les divergences peuvent donc provenir d'erreurs contenues dans l'une ou l'autre source (les erreurs des listes royales assyriennes par exemple) mais elles peuvent aussi provenir du fait que nous ne disposons que d'une partie des données. Ainsi, dans l'étude du Proche-Orient, divers problèmes épineux ont été résolus par une étude approfondie des données existantes ou l'apport d'éléments nouveaux. Il faut donc être très prudents avant de conclure à la présence d'erreurs et de contradictions. Le cas échéant, il faut encore distinguer les erreurs de l'auteur du texte de celles qui sont dues à sa transmission.

Notons que ce quatrième principe est aux antipodes de la démarche suivie par la critique littéraire classique. On se gardera des deux tentations opposées (la recherche effrénée de contradictions pour justifier différentes sources, et l'harmonisation forcée à tout prix) en se rappelant que l'auteur biblique n'avait pas forcément une intention chronologique en tête.[2]

Ces quatre principes méthodologiques formulés, rappelons-le, par Kitchen dépassent de loin le cadre des doublets. Ils offrent une méthode d'approche de l'Ancien Testament en général.[3] Ironiquement, Kitchen fait écho au cri des critiques qui exigeaient qu'on traite la Bible comme n'importe quel livre en exigeant à son tour qu'on la traite avec autant de respect et de sérieux que n'importe quel autre document du Proche-Orient...

Dans la suite de cet article, je vais essayer d'appliquer ces principes à la question des doublets. Cependant, cette nouvelle approche des doublets — "nouvelle" par l'essai de comparaison avec des doublets tirés de la littérature proche-orientale — est si peu "conformiste" et l'hypothèse documentaire tellement majoritaire que j'estime nécessaire, avant de la mettre en œuvre, de justifier son existence même.

[2] Cf. les remarques de R.T. France, *HOKHMA,* N° 8, 1978, pp. 34-37.

[3] Pour une présentation globale de l'Ancien Testament sur la base de ces principes, voir les 6 articles de K.A. Kitchen dans *HOKHMA* N° 1, 1976 à 6, 1977.

Justification d'une nouvelle approche

Pour être dominante, l'hypothèse documentaire n'est pas pour autant intouchable. J'estime qu'il est légitime, voire nécessaire, de se distancer d'elle pour trois raisons principales.

a) Concernant les sources de la Genèse, *tout est hypothétique.* Non seulement nous n'avons pas la moindre attestation d'un manuscrit de J, E ou P mais il nous manque une attestation de la façon de composer une œuvre littéraire selon les procédés postulés pour la Genèse.[4]

Pourquoi d'obscurs rédacteurs auraient-ils à deux reprises (une fois pour J et E au VIIè s., une fois pour JE et P au Vè s.) morcelé des fresques aussi prodigieuses pour produire la Genèse actuelle, au lieu de les laisser subsister côte à côte ?[5] Cette façon de rédiger est peu vraisemblable.[6]

Le caractère hypothétique de *toute* délimitation précise de sources écrites antérieures apparaît également dans la diversité des conclusions de détail. Les adhérents de l'hypothèse documentaire classique divergent sur bien des points. Un exemple : parmi les opinions relatives au découpage du récit du déluge, Cassuto mentionne "... celle de Volz (...) qui maintient que nous n'avons en fait pas devant nous deux recensions différentes, mais un compte-rendu de base, J, émendé ou augmenté par P ; ou celle de Romanoff, qui discerne dans ce passage des extraits de trois documents : J et P, plus une autre source qu'il appelle M ; ou celle de Mowinckel, qui attribue de nombreux fragments à E plutôt qu'à J_2 ; ou celle de Gerhard von Rad, qui subdivise P en deux recensions différentes ; ou celle de Kraeling, qui conjecture qu'avant les versions J_2 et P, il y en avait une plus ancienne, J_1 , et qui en trouve des vestiges dans plusieurs versets de notre passage, ainsi qu'au début du ch. 11."[7]

b) L'hypothèse documentaire n'est qu'une *solution apparente.* Un exemple : elle opère son découpage du texte pour expliquer la présence de doublets ; or, on retrouve des doublets *à l'intérieur des différentes sources.*[8]

[4] Cf. Kitchen, *HOKHMA,* N° 2, 1976, p. 72.

[5] Cf. la "cohabitation" de Samuel-Rois et des Chroniques ou, plus tard, des quatre Evangiles.

[6] Cf. W. Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy* (Faber, 1959), pp. 266 ss. ; cité par Wenham, *op. cit.,* p. 69.

[7] U. Cassuto, *From Noah to Abraham* (Jérusalem, Magnes Press, 1964), pp. 33 s.

[8] Cf. Gn. 12. 10-20 et Gn. 26. 1-13, tous deux "yahvistes" dans l'hypothèse JEDP. H.W. Wolff explique ce doublet en postulant différentes *traditions* réunies par J. (*AT. Problèmes d'Introduction,* Genèse, Labor et Fides, 1970, p. 36) tandis que G. Fohrer attribue Gn. 12 à sa source N et Gn. 26 à J (*Das AT,* I, Gütersloh, Gerd Mohn, 1969, pp. 46 et 53).

Si les phénomènes invoqués par l'hypothèse documentaire étaient de véritables critères de division en sources, ils devraient pouvoir fonctionner de façon conséquente. Une telle application des critères nous ramènerait cependant à l'hypothèse des fragments (le Pentateuque est composé de x fragments réunis). Comme le dit S. Külling, "les mêmes raisons qui ont conduit à la délimitation des sources nous conduisent également à constater la présence de différentes parties ou de différentes couches à l'intérieur d'une même source. Les spécialistes qui ont subdivisé les sources en fragments de plus en plus petits étaient les seuls conséquents. Il nous reste le choix suivant : soit d'abandonner complètement les principes acceptés pour le Pentateuque, soit de les appliquer également aux sources et de revenir ainsi à la théorie des fragments. Ceci vaut également pour l'école de l'histoire des traditions (*Ueberlieferungsgeschichte*).

L'hypothèse des fragments contredit cependant l'existence d'un auteur propre à chaque source, de même que leurs traits caractéristiques : dès que l'on reconnaît que toute forme d'hypothèse documentaire n'est qu'une solution apparente — car elle ne fait que transférer les mêmes questions au niveau de chaque source (qui contiennent en petit la même complexité que la Pentateuque dans son ensemble) — le pas suivant consiste à subdiviser les sources en diverses unités littéraires ou traditionnelles provenant d'époques différentes. Mais, ceci fait, l'image d'un auteur propre à chaque source, qui aurait un vocabulaire, un style et une théologie caractéristiques, vole en éclat !

De plus, l'hypothèse des fragments ne rend pas justice à l'ordonnance du tout..."[9]

Voilà donc l'impasse : à vouloir rendre compte de la *complexité* du texte biblique par la subdivision, il devient difficile d'expliquer l'*unité* de la fresque finale, et même celle de J, E ou P ... à moins de postuler un processus de rédactions successives qui soulève plus de points d'interrogation que le texte final. On n'a donc pas résolu grand'chose ; on a surtout déplacé la question du texte final aux différentes sources.

c) L'hypothèse documentaire ne se contente pas d'expliquer le texte biblique ; sur plus d'un point elle le *contredit.*[1]

N'est-il pas légitime de chercher une approche qui rende justice à *toutes* les données, y compris au témoignage du texte biblique dans sa forme actuelle ? Cette recherche d'une nouvelle approche comporte, reconnaissons-le, une motivation *théologique*. En mettant en cause la véracité au texte biblique, l'hypothèse documentaire affecte son autorité. Ce sont les conséquences dogmatiques de l'hypothèse documentaire qui nous incitent à

[9] S. Külling, *Was lehren uns 250 Jahre Quellenforschung in den Mosebüchern ?* Polycopié de la Freie Evangelische Theologische Akademie (Bâle), p. 5.

[1] Cf. ci-dessous pp. 53-55.

être aussi critiques à son égard qu'elle l'est à l'égard du texte biblique.

* * *

Cherchons maintenant à appliquer cette nouvelle approche à quelques doublets caractéristiques.

Doublets du type 1 : la création

Gn. 1. 1-2. 4a est généralement attribué à la tradition sacerdotale (P) et Gn. 2. 4b à 4. 26 à la tradition yahviste (J).[2] Examinons cela de plus près.

Gn. 1. 1-2. 3 forme un tout, structuré par la répartition des œuvres créatrices en sept jours. A partir de 2.4, le texte reprend le thème de la création, mais dans une perspective différente : "l'homme est ici le *pivot* du récit alors qu'au ch. 1, il en était le *point culminant.* Tout est raconté en fonction de lui : même le désert primordial parait l'attendre (2. 5b) et le récit se déroule à partir de l'homme, pour montrer ensuite son environnement (jardin, arbres, bêtes des champs et oiseaux) dans un ordre *logique* et non plus *chronologique ;* pour révéler le monde tel que nous sommes appelés à le voir : un endroit préparé expressément pour notre joie et notre obéissance".[3]

Il est donc bien vrai que nous avons ici deux récits distincts, traitant le même motif de façon différente (doublets du type 1). Est-il pour autant nécessaire de postuler ici la *juxtaposition* de deux documents *écrits* antérieurs ? Ce n'est pas sûr.

Notons tout d'abord qu'il ne s'agit pas à proprement parler de deux récits de la création. Westermann a bien vu en effet que ce n'est pas tout Gn. 1, mais seulement 1. 26-30 (la création de *l'homme*) qu'il faut considérer comme un récit parallèle à 2. 1-24.[4] Il est donc inexact de parler d'un deuxième récit de la création, puisque Gn. 2. 4 ss. "se hâte de localiser la scène, en passant directement du monde en général à 'un jardin ... en orient' ; tout ce qui suit se déroule dans ce décor limité."[5]

Nous n'avons donc pas affaire à deux récits rivaux de la création, mais plutôt à un récit de la création des cieux et de la terre (dont l'homme) suivi d'un "gros plan" qui reprend avec plus de détails et dans une autre perspective la création de l'homme et de la femme pour déboucher sur le récit de leur désobéissance et de ses conséquences. Cette structure "présentation générale — pré-

[2] Cf. p. ex. la *TOB Ancien Testament,* p. 43 note a) , p. 46 note b).
[3] D. Kidner, *Genesis* (Londres, Inter-Varsity Press, 1967), p. 58.
[4] Westermann, *op. cit.,* p. 773.
[5] Kidner, *op. cit.,* p. 58.

sentation détaillée" réapparaît ailleurs dans la Genèse[6] mais aussi dans certains textes du Proche-Orient. "Sur la stèle poétique de Karnak, Amûn s'adresse au roi Tuthmosis III, exprimant sa suprématie de façon générale (ligne 1 à 12, style diversifié — J ?), puis, avec plus de précision, dans un poème majestueux de forme plus rigide que Gn. 1 (lignes 13 à 22 — P ?) suivi d'une finale plus variée (23-25).[7] Sur la stèle de Gebel Barkal, on trouve également la présentation de la suprématie royale en termes généraux (lignes 3 à 9), puis le récit des triomphes précis remportés en Syro-Palestinne (9 à 27), suivi de la mention du tribut (27 ss.)[8] Ces stèles ne contiennent-elles pas des "doublets" ? De nombreuses inscriptions royales d'Urartu commencent par un paragraphe qui attribue la défaite de tel ou tel pays au char du dieu Haldi, puis répètent les mêmes victoires en détail comme un exploit du roi.[9] On obtient donc une source H(aldi) (style concis et figé ; présentant Haldi comme vainqueur) et une source R(oi) (plus de détails ; formules variées ; présentant le roi comme vainqueur) si l'on applique la critique littéraire conventionnelle. Ce qui est absurde lorsqu'on l'applique à des textes du Proche-Orient gravés sur des monuments qui n'ont aucune préhistoire rédactionnelle ne devrait pas être imposé à Gn. 1 et 2..."[1]

Quant aux "contradictions" entre les deux récits, notons qu'elles ne concernent que l'ordre de création.[2] En effet, les déclarations touchant à la création de l'homme et de la femme — champ commun des deux récits — se complètent mais ne s'opposent pas. Notons également que Gn. 2. 4 ss. n'est pas plus "anthropomorphique" que Gn. 1. 1 ss., où l'on voit Dieu parler, faire, délibérer, créer l'homme à son image et à sa ressemblance (pourrait-on être plus "anthropomorphique" ?!) et se reposer.[3]

Il demeure certes posible de postuler que ces deux présentations de la création de l'homme proviennent de deux origines différentes. On ne peut cependant expliquer le texte actuel par la seule juxtaposition de deux récits écrits indépendants. Ceci pour deux raisons :

[6] Cf. ci-dessous p. 61.

[7] Visible partiellement dans la traduction : A. Erman et A.M. Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians,* 1927, pp. 254-258. Texte original dans K. Sethe, *Urkunden IV (18. Dynastie)*, pp. 611-619.

[8] Trad. dans G.A. et M.B. Reisner, *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde,* 1933, pp. 24-39.

[9] Pour ces textes, voir p. ex. F.W. König, *Handbuch der Chaldischen Inschriften,* 1955/57, Nos 21, 123, 80, 103, 104 etc.

[1] Kitchen, *AO/OT,* p. 117.

[2] Kitchen suggère qu'il est possible de traduire ici *wayitzer* (2. 19) par un plus-que-parfait : "le SEIGNEUR *avait* formé..." (*AO/OT,* pp. 118 s.) Les parallèles donnés par Kitchen montrent que cette traduction inhabituelle de l'accompli n'est pas exclue ; elle devient cependant superflue si l'on admet avec Kidner, par exemple, que la perspective de Gn. 2. 4 ss. n'est pas strictement chronologique. Il est dès lors erroné d'opposer les deux ordres de création.

[3] Cf. Finn, *UP,* pp. 35 ss.

1° **Les deux "documents" se présupposent réciproquement.** Si, comme nous l'avons vu, Gn. 2. 4 ss. est un récit de la création de l'homme et de la femme, il présuppose Gn. 1. 1-2. 3 qui relate la création des cieux et de la terre.

De même, la suite du document "sacerdotal" présuppose le contenu de 2. 4-4. 26 (yahviste ?) : 5. 29 se réfère en effet à la malédiction du sol par le SEIGNEUR.[4] Par ailleurs, 6. 12 constate que les hommes ont rempli la terre de violence ; cependant, si l'on enlève 2. 4-4. 26 (J), il n'y a aucune transition entre la création de l'homme à l'image de Dieu (1. 27 ; N.B. le "très bon" de 1. 31) et sa conduite pervertie.

Le message de ces premiers chapitres ressort précisément de leur *continuité*. G. von Rad lui-même le reconnaît : "le récit de la chute ne peut être interprété sans mentionner le 'tout était bon' de Gn. 1. 31".[5] Plutôt que de s'ingénier à reconstruire la théologie de J, de E, ou de P, ne faut-il pas plutôt chercher à dégager la théologie du rédacteur final de la Genèse, seul canonique ?

2° **L'emploi des noms divins reflète un plan d'ensemble.** Ces chapitres nous offrent en effet un emploi extrêmement frappant des noms divins : *Elohim* apparaît 33 fois dans les 34 premiers versets de la Genèse ; *Yahvé Elohim* 20 fois dans les 45 versets suivants et *Yahvé* 10 fois dans les 25 versets suivants. La systématisation exceptionnelle de ces premiers chapitres ne suffit pourtant pas à empêcher l'apparition d'*Elohim* dans un passage "yahviste" : 3. 1, 3, 5a + b. Le critère des noms divins se révèle donc très précaire puisque le "faux" nom apparaît quatre fois de suite dans un passage J. Un tel phénomène peut recevoir, à mon avis, trois explications différentes, selon les points de vue :

a) on peut chercher à appliquer consciencieusement le critère des noms divins à ce passage et découper Gn. 2. 4b-3. 24 en sources J et P ou E. A ma connaissance, personne ne propose cette solution. On applique pourtant la même méthode à bien d'autres passages (cf. 5.29).

b) on peut renoncer à appliquer ici ce critère tant efficace ailleurs et continuer à attribuer Gn. 1. 1-2. 4a à P et 2. 4b-3. 24 à J. Cette solution me semble néanmoins peu satisfaisante parce qu'elle ne se sert des critères que lorsqu'ils confirment l'hypothèse documentaire et les néglige quand ils l'infirment.

c) on peut aussi renoncer à faire des noms divins un critère de division et chercher à voir ce qui gouverne l'emploi de tel ou tel de ces noms dans tel ou tel passage. En l'occurence, l'emploi d'*Elohim* dans le dialogue entre la femme et le serpent répond à des impératifs *théologiques* et non *littéraires* (différents docu-

[4] On comprend que l'hypothèse documentaire se débarasse de ce verset en l'attribuant au yahviste. Mais qui aurait inséré ce verset isolé au cœur d'un chapitre entièrement sacerdotal, et d'où proviendrait-il ?

[5] G. von Rad, *La Genèse* (Genève, Labor et Fides, 1968), p. 38.

ments) : le nom d'alliance ne doit pas apparaître dans la bouche du serpent.

Cassuto a bien montré le sens spécifique d'*Elohim* et de *Yahvé* dans la littérature biblique et extra-biblique. *Elohim* est un "nom commun" que l'auteur utilise de préférence lorsqu'il veut véhiculer "l'idée abstraite de la divinité courante dans les cercles internationaux de 'sages' : Dieu conçu comme le Créateur de l'univers physique, comme le Maître de la nature, comme la Source de vie".[6] Il emploie par contre le nom d'alliance lorsqu'il veut évoquer la grâce, la personnalité et les exigences éthiques qu'Israël reconnaît traditionnellement à Yahvé.

Je ne pense pas qu'on puisse rendre compte de l'emploi de tel ou tel nom divin par cette distinction théologique dans tous les cas.[7] Mais je suis convaincu que c'est la meilleure explication de leur usage dans les premiers chapitres de la Genèse. *Elohim* convient parfaitement à la description de la création des cieux et de la terre ; *Yahvé Elohim* cherche à nous communiquer l'extraordinaire prise de conscience d'Israël : ce Dieu qui a tout créé, c'est précisément Yahvé. Le nom composé *Yahvé Elohim,* qui n'apparaît que dans ces chapitres 2 et 3 et une seule autre fois dans tout le Pentateuque (Ex. 9. 30), vise en effet à identifier *Yahvé* et *Elohim.*[8] Cette équivalence étant clairement marquée, l'auteur pourra, dans la suite de son récit, utiliser parfois l'un parfois l'autre, en fonction des exigences théologiques, stylistiques et littéraires

* * *

Concluons : quelles que soient les origines — écrites ou orales — de ces deux récits, l'explication offerte par l'hypothèse documentaire me paraît insuffisante. Elle ne tient pas assez compte de l'intervention du rédacteur final — ou de l'auteur — du livre actuel. Nous n'avons pas affaire à une simple juxtaposition de deux récits antérieurs.

A mon avis, Henri Blocher rend mieux compte de la diversité *et* de l'unité de ces chapitres lorsqu'il écrit : "les *tôledôt* de la Genèse, ce sont au fond les traditions liées aux généalogies, les histoires ancestrales — recueillies, assumées, purifiées par le responsable inspiré du livre. La tablette 2. 4-3. 24, c'est la première

[6] U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis* (Jérusalem, Magnes Press, 1961), p. 31.

[7] L'emploi de *Yahvé* ou *Elohim* peut aussi être dicté par des considérations stylistiques, pour éviter la monotonie (cf. O.T. Allis, *The Five Books of Moses,* Presb. and Reformed Publ. Co, 1943, pp. 35-38 ; Kitchen, PCI : "elegant variation" (p. 10) dont il donne des exemples proche-orientaux à la p. 27). Dans certains cas, l'usage d'un nom plutôt qu'un autre peut effectivement correspondre à la tradition orale ou aux documents écrits utilisés par le rédacteur final de la Genèse.

[8] Allis, *op. cit.,* p. 25.

de ces histoires, de ces traditions : récit patriarcal, comme on l'appelle souvent, repris par un Docteur très sûr de ses moyens et de ses fins. La première tablette (Gn 1. 1-2. 3) a l'air d'un prologue panoramique (dont Jean s'est inspiré pour le prologue du IVème Evangile), d'une 'ouverture solennelle' (Westermann), d'un 'porche majestueux' (Michaëli). Elle met tout à sa place dans l'édifice des cieux et de la terre, avant le récit des événements dont la terre sera le théâtre : l'inversion des cieux/terre en terre/cieux à la fin de 2. 4 symbolise le changement de perspective d'une tablette à l'autre (K. Barth)".[9]

Doublets du type 2 : la femme-sœur

Exemple classique de "récits distincts ayant des ressemblances frappantes", les trois récits d'un patriarche faisant passer sa femme pour sa sœur se trouvent dans Gn. 12. 10-20 ; 20. 1-18 et 26. 1-11. Pour la critique littéraire classique, "il est plus simple d'admettre que nous avons des traditions conjointes d'un seul événement"[1] plutôt que de voir là des récits de trois événements différents. On attribuera donc Gn. 12 à J, Gn. 20 à E et Gn. 26 à J.[2]

Ce sont précisément les ressemblances frappantes entre ces trois récits qui ont amené les critiques littéraires à y voir des versions différentes du même événement. Il est vrai que les **ressemblances** sont nombreuses : dans les trois cas,

— un patriarche se rend dans un pays étranger ;
— il a peur d'être tué à cause de sa femme ;
— il la fait passer pour sa sœur pour être bien traité ;
— le souverain du lieu découvre la supercherie ;
— il convoque le patriarche pour lui demander de s'expliquer ;
— la femme du patriarche est officiellement reconnue comme telle.

L'analogie est manifestement frappante. Dès qu'on entre davantage dans le détail, cette merveilleuse ressemblance s'estompe pourtant quelque peu. Constatons les **ressemblances communes à deux des trois récits** :

[9] H. Blocher, *Révélation des Origines* (Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, Collection théologique HOKHMA, 1979). A paraître.

[1] H.H. Rowley, cité par Cazelles, *Suppl. Dict. de la Bible,* VII, col. 738.

[2] Nous avons relevé ci-dessus (p. 42) que la présence d'un doublet comme Gn. 12 et Gn. 26 *à l'intérieur de J* posait un sérieux point d'interrogation à l'hypothèse documentaire.

B Gn. 20 (E)	A Gn. 12 (J)	C Gn. 26 (J)
Abraham Sara	Abram Saraï	
	famine belle à voir le SEIGNEUR (Yahvé)	famine charmante à voir le SEIGNEUR (Yahvé)
prise pour le souverain Elohim intervient Il punit par la stérilité Le souverain rend la femme-sœur	prise pour le souverain Yahvé intervient Il inflige de grands maux Le souverain rend la femme-sœur	
à Guérar chez Abimélek "Elohim est avec toi" alliance à Béer-Shéva (21. 22 ss.)		à Guérar chez Abimélek "Yahvé est avec toi" alliance à Béer-Shéva

Notons que les deux versions yahvistes (A et C) ne sont pas plus proches l'une de l'autre que de la troisième version (si ce n'est par l'emploi de *Yahvé*). Par contre, A et B se ressemblent suffisamment pour qu'on puisse être tenté d'y voir deux versions du même événement. Mais C diffère tellement des deux autres (personne ne touche Rebecca ; Dieu n'intervient pas, ni en songe ni en punissant) que, si c'est effectivement une variante du même épisode, on doit conclure à une évolution toute différente de la tradition. Pourtant, si cette évolution était si différente, comment expliquer que B et C aient tous deux ajouté, de façon indépendante, l'épisode de Béer-Shéva qui n'a aucun lien obligé avec l'épisode femme-sœur ? On voit mal comment Rowley peut parvenir à la conclusion qu'il est plus simple d'admettre que nous avons là des traditions conjointes d'un seul événement...

Ce qu'on voit bien, par contre, à la lumière du tableau des divergences ci-dessous, c'est que cette conclusion porte un jugement très négatif sur la fidélité des traditions, capables de déformer à tel point un épisode que le rédacteur final a considéré ces trois versions comme trois épisodes différents. Nous nous trouvons en effet, dans le texte actuel de la Genèse, devant trois récits qui nous sont présentés comme différents épisodes de la vie d'Abraham et d'Isaac et dont les **divergences** sont aussi nombreuses que les ressemblances :

B Gn. 20 (E)	A Gn. 12 (J)	C Gn. 26 (J)
Abraham va à Guérar dans ses pérégrinations	Abram va en Egypte à cause de la famine	Isaac va à Guérar à cause d'une *autre* famine (26. 1)
Abimélek enlève Sara mais ne la touche pas	Pharaon prend Saraï pour femme et comble Abram de cadeaux	Personne ne touche Rébecca
Elohim avertit Abimélek en songe	Yahvé lui inflige de grands maux	C'est en les voyant ensemble qu'Abimélek découvre le stratagème
Stérilité	Grands maux	Pas de punition
Abimélek fait des cadeaux à Abraham et l'invite à rester	Pharaon renvoie Abram sans rien lui donner	Abimélek ne donne rien à Isaac et finit par le renvoyer

Si l'on tient à "faire preuve d'une attitude positive à l'égard des textes étudiés" (2ème principe méthodologique), il s'agit d'avancer des arguments concrets qui justifient notre *mise en doute* non seulement des traditions orales, mais de la forme finale du texte. Possédons-nous des manuscrits de J, où l'on constate de façon irréfutable que Gn. 20-21 ne faisait pas partie de cette tradition ? Avons-nous des inscriptions, des données externes de quelque ordre que ce soit qui viennent étayer notre jugement ? Rien ... sinon "des traits communs curieux" (Rowley-Cazelles, col. 738).

Les ressemblances ne prouvent rien ! dira Kitchen.[3] Il donne en effet quelques exemples pris dans la littérature égyptienne de l'époque pour montrer que nous pouvons rencontrer des incidents qui manifestent de nombreux traits communs, sans que nous puissions en déduire qu'ils soient différentes versions du même événement, à cause des inscriptions de première main.

Le premier exemple est celui de *Tuthmosis.*[4] Kitchen cite Gardiner[5] qui présente les campagnes militaires de Tuthmosis Ier et Tuthmosis III, son petit-fils. Les ressemblances entre elles sont très frappantes :

3 *PCI*, p. 29.

4 Je n'ai pu obtenir le texte que de la stèle de Tuthmosis III, publiée dans *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde* N° 69 (1933), pp. 24-39.

5 A.H. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs,* 1961, pp. 178 ss. ; 194 s.

1) Tous deux s'appellent Tuthmosis ;
2) Tous deux ont conduit une expédition qui a traversé l'Euphrate ;
3) Tous deux se sont opposés aux forces de Nahrin et ont vaincu le roi de Mitanni ;
4) Tous deux érigèrent une stèle sur le territoire de Nahrin pour commémorer leur victoire ;
5) A leur retour, ils s'arrêtent tous deux à Niy pour chasser des éléphants.

Devant pareilles ressemblances, les récits patriarcaux ne sont que pâlement semblables !

Un autre cas où l'on voit des membres de la même famille vivre des événements similaires apparaît dans l'inscription de Khnumhotep II[6] : dans les deux cas, c'est Amenemhet (Ier et II) qui accorde à Khnumhotep (Ier et II) la province de Menet-Khufu (Breasted, paragr. 624 et 625).

A deux reprises également, un certain Nackht (une fois le fils de Khnumhotep Ier, une fois le fils de Khnumhotep II) est nommé prince de la province Jackal (paragr. 627 et 632).

Kitchen cite également la double prise de Sumur dans les tablettes d'Amarna.[7] En l'espace de deux ou trois ans, Sumur est prise deux fois par un roi d'Amurru : la première fois par Abdiasirta, la deuxième fois par Aziru.

De tels exemples ne *prouvent* rien quant à Gn. 12, 20 et 26. Ils nous invitent cependant à ne pas considérer certaines ressemblances, même frappantes, comme un indice que nous avons affaire à trois variantes d'un même récit, à moins d'avoir de très bonnes raisons. Les ressemblances entre les différents récits peuvent en effet provenir des ressemblances entre les différents événements rapportés.

Pour faire preuve d'une attitude positive envers le texte, nous ne devons nous opposer à son témoignage (qui présente clairement ces trois récits comme trois épisodes différents de la vie des patriarches) que si nous avons *davantage* de raisons d'y voir des variantes du même événement que de raisons de les considérer comme des récits d'épisodes différents. Finn va jusqu'à dire : "... pour justifier la théorie critique, il ne suffit pas de montrer qu'*il se peut* que ce soient des récits divergents du même incident. Il faut pouvoir prouver qu'on ne peut raisonnablement les considérer comme des récits distincts."[8]

Quelles sont donc nos raisons de considérer ces trois textes comme des récits d'événements différents ?

[6] Texte dans Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I, 1906, pp. 279-289.
[7] K.A. Kitchen, *Suppilulima, Syria and Amarna Pharaohs*, 1962, pp. 28 s.
[8] Finn, *UP*, p. 18.

1° Le témoignage explicite du texte [9]

Non seulement le rédacteur (final) de la Genèse nous présente clairement des épisodes distincts mais il nous rapporte une déclaration d'Abraham qui explique au moins le "doublet" de Gn. 12 et 20 : "Lorsque la divinité me fit errer loin de la maison de mon père, je dis à Sara : "Fais-moi l'amitié de dire *partout où nous irons :* C'est mon frère." (Gn. 20 13). Est-ce absurde d'admettre que tel fut effectivement le cas ?

Par ailleurs, est-ce inacceptable de concevoir qu'Isaac ait pu s'inspirer du stratagème paternel auprès d'Abimélek (Gn. 26) ? Je ne le pense pas. Gn. 26. 2-6 vient au contraire confirmer qu'on peut légitimement s'attendre à ce qu'Isaac reprenne à son compte les pratiques de son père. En effet, le SEIGNEUR lui apparaît pour lui dire de ne pas descendre en Egypte (26. 2). Or, pourquoi Isaac était-il tenté de descendre en Egypte ? Parce que c'était le moyen d'échapper à la famine que son père avait utilisé (Gn. 12. 10). Là encore, Isaac allait s'inspirer de l'exemple paternel et il faut une apparition du SEIGNEUR pour l'en dissuader.

Sachant que le stratagème "femme-sœur" avait bien réussi à son père lors de son séjour à Guérar (cf. les cadeaux de Gn. 20. 14-16), pourquoi n'aurait-il pas tenté la même expérience à son tour ?

2° La quantité des divergences entre ces trois récits

Si les ressemblances entre ces récits s'expliquent parfaitement lorsqu'on reconnaît à Abraham (et, après lui, à Isaac) une politique délibérée susceptible d'être partout appliquée, les divergences deviennent autant de raisons de croire à trois anecdotes différentes. Si nous les considérons par contre comme l'indice de variantes du même récit, les divergences deviennent autant de raisons de douter de la fidélité de la tradition.

3° La nature des divergences entre ces trois récits

Elles ne répondent pas à la seule fantaisie de traditions pleines d'imagination. Les différents détails semblent plutôt correspondre à la réalité historique. Par exemple :

— la relation entre le patriarche et le souverain du lieu correspond à l'importance de ce dernier. En Egypte du puissant Pharaon, ce sont des officiers qui voient Saraï et qui en parlent à leur maître. Ce dernier, une fois le stratagème découvert, ne propose aucune compensation à Abram et le renvoie de façon autoritaire. Avec le roitelet Abimélek, par contre, il en va tout différemment : c'est lui qui remarque Sara et la fait

[9] C'est un élément qui devrait peser dans la balance plus de poids qu'on ne le reconnaît généralement. Les spécialistes critiques semblent accorder beaucoup plus de valeur à des indices non-explicites (d'ailleurs susceptibles de différentes interprétations, comme nous essayons de le montrer en ce qui concerne les doublets) qu'aux données explicites du texte.

enlever ; il offre une sérieuse compensation (bien qu'il n'ait pas touché Sara) pour la réhabiliter publiquement et finit par proposer une alliance à Abraham.

— le choix de Guérar par Isaac correspond à des raisons plausibles : il s'y rend à cause de la famine ;[1] c'est près de chez lui ; c'est un endroit fertile (où le grain produit effectivement le centuple, d'après Finn ;[2] cf. 26. 12), où son père a longtemps habité ; c'est probablement même là qu'il est né (21. 2). Il n'est donc pas absurde que Guérar soit mentionné une seconde fois.

* * *

Concluons : ce qui précède montre qu'on a davantage de raisons de considérer ces textes comme des récits de trois épisodes différents que comme trois versions du même événement. Cette conclusion rend la répartition en sources *superflue* mais, reconnaissons-le, pas impensable. On peut en effet concevoir que différentes traditions aient véhiculé des récits d'événements *différents*.

Il faut malheureusement constater que l'hypothèse documentaire s'accompagne très souvent d'un scepticisme injustifié quant à la valeur historique des textes bibliques. Pourquoi Rowley trouve-t-il "plus simple" d'admettre que nous avons affaire à trois versions d'un même événement, sans se préoccuper du fait qu'il contredit par là le témoignage biblique ? Avant d'aborder les deux autres types de doublets, il est bon de s'arrêter un instant à l'enjeu du débat, qui apparaît clairement dans le cas de la "femme-sœur".

L'enjeu de la question

Le principe fondamental de l'hypothèse documentaire est, semble-t-il, de "diviser pour règner". La méthode est simple : être à l'affut des moindres différences (de style, de vocabulaire, de conception théologique) qui permettent de décomposer le texte final. Sous sa loupe, les différences deviennent des divergences, voire des contradictions. Elle s'oppose dédaigneusement à toute tentative d'harmonisation car elle s'épanouit dans la mesure où elle peut opposer. Par principe, elle recherche les divergences bien davantage que les convergences. On ne s'étonnera donc pas qu'elle parvienne à reconstruire des sources *rivales*.

Nous en avons ici un bon exemple : on pourrait, je l'ai dit,

[1] Notons que l'auteur prend bien soin de préciser qu'il ne s'agit pas de la même famine qu'au temps d'Abraham (26. 1). Cherche-t-il à nous tromper délibérément ou est-il convaincu qu'il s'agit d'un autre épisode que celui de Gn. 12 ?

[2] Finn, *UP*, p. 31.

conclure que nous avons en Gn. 12, 20 et 26 trois épisodes *différents* transmis par deux sources *complémentaires*. En concluant — trop hâtivement à mon avis — à la présence de trois versions du même événement, elle conclut à la juxtaposition de deux sources *rivales,* contenant des variantes inconciliables d'un événement devenu par là insaisissable...

Voilà donc l'enjeu des approches différentes : par sa délimitation de sources *rivales,* l'hypothèse documentaire est le principal responsable du scepticisme historique concernant les origines d'Israël.[3] En effet, si les sources contiennent des versions si contradictoires non seulement du stratagème patriarcal, mais de la religion des pères (sacrifices ou pas ? Yahvé, Elohim ou El Shaddaï ?), du séjour en Egypte (toutes les tribus ou quelques-unes seulement ?), de l'exode (insignifiant ou grandiose ?) et de la conquête (foudroyante ou lente pénétration ?), on ne peut plus prendre leur témoignage historique très au sérieux. On comprend dès lors que von Rad puisse parvenir au constat suivant : "L'histoire politique des ancêtres d'Israël, avant l'entrée en Palestine, *ne peut plus être reconstituée,* même dans ses grandes lignes. La seule chose un peu sûre est que le groupe de Léa s'est fixé beaucoup plus tôt en pays de culture que celui de Rachel et que ce dernier faisait dans la steppe des expériences religieuses décisives et à grands portée. Trois lieux émergent de *l'impénétrable obscurité de la préhistoire israélite,* parce qu'ils se rattachent à la mémoire d'événements déterminants, de nature très différente : le Mont Sinaï, l'Oasis de Qadès et la mer Rouge. La question de savoir quelles tribus ont vécu dans ces lieux des événements si décisifs doit rester ouverte. On ne peut affirmer que ce soit le même groupe qui ait fréquenté successivement ces trois lieux ; il est plus *vraisemblable* que les traditions de groupes divers se sont ultérieurement combinées entre elles."[4]

Osons le dire : ce scepticisme historique pose un grave problème à la foi... Wellhausen lui-même, l'artisan de la formulation classique de l'hypothèse documentaire, s'en est bien rendu compte. Il explique ainsi la raison de sa démission de la faculté de théologie de Greifswald en 1882 : "Je suis devenu théologien parce que je m'intéressais à l'étude scientifique de la Bible ; ce n'est que peu à peu qu'il m'est apparu qu'un professeur de théologie a également pour tâche pratique de préparer des étudiants au ministère dans l'Eglise Evangélique, et que je ne remplissais pas

[3] Elle alimente également le scepticisme en datant les documents très longtemps après les événements. Cf. S. Külling, "La datation de P dans la Genèse", *HOKHMA* N° 9, 1978, p. 26.

[4] G. von Rad, *Theologie de l'AT,* I (Genèse, Labor et Fides, [3] 1971), p. 19. C'est nous qui soulignons.

ce devoir mais qu'en dépit de toute ma modération je rendais plutôt mes auditeurs inaptes au ministère."[5]

On ne saurait trop souligner cet exemple de lucidité et d'honnêteté, en même temps que la gravité du problème que l'hypothèse documentaire pose à la foi. Wellhausen l'a résolu en quittant la Faculté de théologie ; comment ses successeurs le résolvent-ils ?

Par une ingénieuse dissociation entre la vérité historique et la vérité théologique : l'image que le texte biblique donne des origines d'Israël est certes fausse du point de vue historique, dit-on, mais on peut le reconnaître d'autant plus aisément qu'on s'empresse d'ajouter qu'elle est néanmoins vraie du point de vue théologique. On distingue ainsi deux histoires d'Israël qui sont toutes deux vraies à leur manière.[6] Reconnaissons que cette facon de voir est bien commode. On laisse ainsi le champ parfaitement libre à la critique littéraire et historique, tout en conservant les affirmations théologiques du texte biblique. C'est la méthode que pratique von Rad, qui combine au scepticisme historique, qu'il partage avec Noth et son école, une profonde compréhension du message théologique de l'AT. Est-ce cependant légitime ? Je ne le crois pas.

Pour la simple raison que cette dissociation entre la vérité historique et la vérité théologique n'est pas conforme à la perspective biblique, qui lie étroitement — sans pour autant les confondre — ces deux aspects de la vérité. Von Rad lui-même reconnaît que "la foi d'Israël est entièrement fondée sur une théologie historique. Elle se sait *basée sur des faits de l'histoire,* façonnée et modelée par des événements dans lesquels elle déchiffre l'intervention de la main de Yahvé".[7] Si la foi d'Israël est fondée sur des faits historiques, que lui arrive-t-il lorsqu'on conteste ces faits ? Si le cœur même du message biblique est la confession que Dieu, dans sa grâce, a agi, agit et agira dans l'histoire, comment peut-on contester le témoignage biblique au niveau historique et garder son message au niveau théologique ? Il n'a plus de fondement.[8] Si la Bible contient tant d'erreurs dans les domaines que

[5] Texte complet de cette lettre dans *Festschrift der Universität Greifswald,* vol. II, 1956. Cité par A. Jepsen in: Cl. Westerman (éd.), *Essays on Old Testament Interpretation* (Londres, SCM, 1960), p. 247.

[6] Cf. von Rad, *op. cit.,* p. 99 ou Jepsen, *op. cit.,* pp. 267-271.

[7] Von Rad, *op. cit.,* p. 98. C'est nous qui soulignons.

[8] Voir la notion d'alliance, si présente dans l'Ecriture, où l'exigence du suzerain repose sur son action en faveur du vassal, où les stipulations font suite au prologue historique. Cela apparaît de façon très brève dans le Décalogue, où "c'est moi le SEIGNEUR, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte" précède et fonde les exigences formulées ensuite.
Cela apparaît également, et de façon plus développée, dans le Deutéronome, où la rétrospective historique (Dt 1 à 3) pose le fondement du don de la Loi : "Et maintenant, Israël, écoute les lois..." Dt 4. 1). Ce lien étroit entre l'obéissance exigée et l'action spéciale du SEIGNEUR dans l'histoire d'Israël revient à plusieurs reprises dans le Dt : 7. 20-25 ; 11. 7-9 p. ex. Contester ou minimiser cette action, c'est du même coup contester l'autorité du Suzerain.

l'on peut vérifier (en histoire, par exemple), peut-on lui accorder du crédit là où on ne peut pas la contrôler (en théologie) ?

On ira sans doute rarement jusqu'à nier tel événement rapporté dans la Bible mais on dira qu'il y a un tel fossé entre ce qui s'est passé historiquement et ce que la Bible en rapporte qu'on ne peut plus rien savoir de l'événement en question.[9]

La perspective de R. de Vaux me paraît beaucoup plus juste : "Dieu étant à la fois le maître des événements et de leur interprétation, il ne peut y avoir de contradiction des uns à l'autre et il doit y avoir un lien entre eux. Admettre que le kérygme n'est pas fondé en fait, admettre que la confession de foi historique d'Israël n'a pas de racines dans l'histoire, c'est vider la foi de son contenu. Il est bien clair, nous l'avons vu, qu'il y a une différence, une grande différence entre l'histoire d'Israël que reconstitue la science historique moderne et l'histoire du salut que les auteurs de la Bible ont écrite. Mais celle-ci s'appuie sur des faits que l'historien, usant de ses méthodes positives, doit pouvoir contrôler. G. von Rad doute que cela soit possible et il estime, en tout cas, que cela n'importe pas. Cela importe extrêmement car cela engage la véracité de Dieu et la solidité de la foi."[1]

Puisque nous ne pouvons pas si aisément dissocier les deux images de l'histoire d'Israël, il va falloir chercher à les articuler. Sont-elles vraiment si opposées ? Avant d'adopter cette conclusion pessimiste, une double démarche me paraît s'imposer :

1. s'assurer que les méthodes d'investigation critiques sont vraiment adéquates. C'est là ce que je cherche à voir en ce qui concerne la critique *littéraire* conventionnelle : la méthode est-elle saine ? les conclusions satisfaisantes ?

Mais il faudrait également tester les présupposés et la méthode de la critique *historique*. Von Rad, par exemple, déclare à la suite de Tröltsch : "le moyen de rendre possible la critique, c'est l'emploi de l'analogie... ce pouvoir universel de l'analogie inclut donc *l'identité de principe de tout événement historique*".[2] Adopter ce présupposé, c'est nier la possibilité des miracles, puisqu'ils sont sans analogie. On ne s'étonnera donc pas que l'histoire d'Israël doive être reconstruite différemment. Cependant, est-ce légitime ?[3]

2. il faut parallèlement chercher à appliquer une méthode saine. J. Bright,[4] entre autres, approche l'histoire d'Israël de façon plus

[9] Cf. von Rad, *op. cit.*, p. 19, cité ci-dessus p. 54.

[1] R. de Vaux, *Bible et Orient* (Paris, Cerf, 1967), p. 68.

[2] G. von Rad, *op. cit.*, p. 99. C'est nous qui soulignons.

[3] Pour une discussion du principe d'analogie et des miracles, cf. C. Brown (éd.), *History, Criticism and Faith, op. cit.*, pp. 156 ss. ; 171 ss.

[4] J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (Londres, SCM, 1956) ; *History of Israel* (Londres, SCM, 1960). Le fait que Bright (ou de Vaux) aient une appréciation plus positive de la valeur historique des textes bibliques, tout

positive et ses conclusions sont loin d'être aussi pessimistes que celles de Noth ou de von Rad : "Bright affirme que les données archéologiques tendent à confirmer l'authenticité du récit biblique. Bien qu'on n'ait pas retrouvé les os de Moïse ni une chronique des activités d'Abraham dans des sources extra-bibliques, l'archéologie rend les récits bibliques crédibles. Les récits patriarcaux reflètent avec précision les coutumes de la haute Mésopotamie au début du deuxième millénaire avant J-C (...) Ainsi, bien que les détails personnels des récits bibliques ne puissent être confirmés par l'archéologie, leur caractère général peut l'être. Bright admet que ces arguments ne 'prouvent' pas la vérité historique des récits bibliques, si l'on entend par 'preuve' une démonstration irréfutable. Mais l'historien ne possède jamais ce genre de preuve ; il travaille toujours sur la base de probabilités."[5]

Si l'histoire est un tissu de probabilités, on évitera de l'opposer à la légère au témoignage biblique. On cherchera plutôt la *convergence* entre la recherche historique et le récit biblique, sans pour autant nier les problèmes mais sans non plus les grossir. Il se peut que ces deux portraits de l'histoire d'Israël ne se rejoignent tout-à-fait que dans le Royaume[6] mais il importe de ne pas perdre cette espérance, sans quoi nous séparerons ce que Dieu a uni : la vérité historique et la vérité théologique, son action et sa parole.

en acceptant l'hypothèse documentaire, nous invite à reconnaître que, chez certains auteurs, elle n'est pas indissolublement liée au scepticisme historique. En principe, l'adhésion à l'hypothèse documentaire et l'appréciation positive de la valeur historique du Pentateuque sont cependant contradictoires, comme le remarque R.K. Harrison : "Les disciples d'Albright partagent son ambivalence quant à l'interprétation historique et théologique. C'est ainsi que F.M. Cross et J. Bright peuvent assigner une date ancienne au Tabernacle, une position qui se justifie parfaitement au vu des données archéologiques (Cross, *Biblical Archaeologist,* N° 3, 1947, pp. 55 ss. ; Bright, *A History of Israel,* pp. 146 ss.) ; mais, en même temps, ils présentent la position critique, quelque peu modifiée, de Graf-Wellhausen. C'est pour le moins une anomalie car, selon la critique littéraire classique, le Tabernacle provient des sources sacerdotales et on le considère en général comme une rétroprojection totalement idéaliste du Temple dans le passé lointain. Cependant, ni Cross ni Bright ne semblent reconnaître que leurs conclusions concernant la date du Tabernacle dans le désert constituent une critique si fondamentale de la position de Graf-Wellhausen qu'elle équivaut à la rejeter dans un domaine essentiel de son développement." (*Introduction to the Old Testament,* Londres, Tyndale Press, 1970, p. 515).

[5] G. Wenham, *op. cit.,* p. 53.

[6] Certains critiques ne ressemblent-ils pas aux Sadducéens qui étaient très fiers d'avoir détecté une incohérence et à qui Jésus répondit : "Vous êtes dans l'erreur parce que vous ne comprenez ni les Ecritures ni la puissance de Dieu" (Mt. 22. 29) ? Une compréhension inadéquate de l'Ecriture, de même qu'une limitation arbitraire de la puissance de Dieu, voilà aujourd'hui encore les deux principaux facteurs d'erreur en théologie. Aucune école théologique n'est à l'abri de ces erreurs. Ce n'est que dans le Royaume que nous connaîtrons et comprendrons pleinement l'Ecriture et la puissance de Dieu.

Doublets du type 3 et 4 : le déluge

On rencontre dans le récit du déluge (Gn. 6. 5-8. 22) un certain nombre de contradictions apparentes (type 3) et de répétitions (type 4) qui ont motivé la décomposition du texte en deux, voire en trois sources.[7] La TOB, par exemple, attribue au yahviste Gn. 6. 1-8 ; 7. 1-5, 7, 10, 12, 16b, 17b, 22-23 ; 8. 2b-3a, 6-12, 13b, 20-22 et au sacerdotal Gn. 6. 9-22 ; 7. 6, 9, 11, 13-16a, 17a, 18-21, 24 ; 8. 1-2a, 3b-5, 13a, 14-19 ; 9. 1-17. Examinons les motifs de ce découpage.

Les contradictions (type 3) :

On détecte une contradiction entre l'ordre de prendre deux animaux de chaque espèce (6. 19 s. ; 7. 15 s. ; P ?) et celui d'embarquer sept couples des animaux purs et un couple des animaux impurs (7. 2-3 ; J ?).

Cette contradiction s'évanouit cependant dès qu'on reconnaît que *shenayim* signifie bien "deux" ou "couple" mais qu'il peut aussi être utilisé comme une forme plurielle signifiant "couple*s*" ou "paire*s*".[8] On a ainsi, avant la construction de l'arche, un ordre général : "De tout être vivant, de toute chair, tu introduiras des couples (*shenayim*) dans l'arche..." (6. 19), l'accent portant non sur le nombre d'animaux mais sur le fait qu'ils doivent être par couple : "qu'ils soient mâle et femelle' (19b).

L'arche une fois construite, l'ordre se précise : "sept par sept" (*shivea-shivea*), c'est-à-dire sept couples des animaux purs et des oiseaux, et "une paire, mâle et femelle" (*shenayim ish wiishto*) des animaux impurs (7. 2-3).

Une fois cette précision apportée, les autres mentions peuvent à nouveau se contenter de parler de couples en général (*shenayim-shenayim,* 7. 15, signifiant *deux par deux* et non *une seule paire* de chaque).

Gn. 7. 8-9 viennent renforcer cette interprétation : il connaissent en effet la distinction entre animaux purs et impurs (attribuée à J) mais ils ne parlent que de couples en général (*shenayim-shenayim*), conception attribuée à P. Cette cohabitation des conceptions de J et de P indique qu'elles ne sont pas si contradictoires aux yeux du rédacteur final... Elles appartiennent ensemble au même récit du déluge.

L'étude des autres "contradictions" décelées dans le récit du déluge montre qu'elles apparaissent lorsqu'on isole certaines in-

[7] Voir ci-dessus p. 42.

[8] *Shenayim* étant une forme au duel, on ne peut pas la mettre au pluriel (*shenayimim !*) mais il est clair que *shenayim* peut parfois signifier plus que "deux seuls" (cf. I R 17. 12). Même phénomène pour *yadayim* signifiant des "paires de mains" dans Ez. 21. 12. Cf. W.J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch* (Londres, Tyndale Press, 1955), pp. 15 s. ; Kitchen, *AO/OT*, p. 120.

dications de leur contexte pour les opposer à d'autres[9] et qu'elles disparaissent lorsqu'on les étudie soigneusement (cf. notre 4ème principe méthologique). Ce n'est peut-être pas le cas de *toutes* les contradictions apparentes ; je ne sais ... mais je suis convaincu qu'une nouvelle approche de ce type de doublets est nécessaire. On ne conclura à la présence de contradictions qu'après avoir reconnu qu'il était impossible d'harmoniser les différentes indications du texte.

Les répétitions (type 4) :

Ma thèse est très simple : toutes les répétitions sont voulues par le rédacteur final ! Le récit du déluge nous permet de le démontrer de façon privilégiée car nous en possédons diverses versions extra-bibliques, dont la XIème tablette de l'épopée de Guilgamesh est la plus proche du récit biblique.[1]

A supposer qu'il y ait effectivement deux récits J et P derrière le récit biblique, il est curieux de constater qu'*aucun des deux n'est complet* lorsqu'on le compare à Guilgamesh :

— J ne rapporte ni l'ordre de construire l'arche, ni sa construction, et pourtant Gn. 7. 1 (J ?) présuppose comme tout le reste du récit une arche construite ; il ne mentionne pas non plus l'arrêt de l'arche sur une montagne, éléments figurant dans Guilgamesh.
— P ne rapporte pas l'envoi d'oiseaux[2] ni l'offrande de sacrifices, motifs qui se retrouvent tant dans Guilgamesh que dans Bérose.

Réciproquement, *seul le récit biblique actuel est complet.* Guilgamesh contient des éléments que l'hypothèse documentaire sépare et attribue à J ou à P. Cette seule et même tablette contient à la fois l'apparition des montagnes (ligne 139 ; motif attribué à P en Gn. 8. 5) et l'envoi d'oiseaux (146-149 ; attribué à J en Gn. 8. 6 ss.). Elle rapporte aussi bien l'arrêt de l'arche sur une montagne (140-145 ; attribué à P en Gn. 8. 4) que l'offrande de sacrifices (156b-159 ; attribué à J en Gn. 8. 20 ss.). La même tablette manifeste des caractéristiques stylistiques attribuées à P dans la Genè-

[9] Il faut p. ex. extraire Gn. 7. 12 de son contexte "sacerdotal" pour l'attribuer au yahviste ; ou encore couper radicalement 8. 6 (J ?) de 8. 5 (P ?) pour arriver à la conclusion que le déluge n'a duré que 61 jours selon J. Cf. G. Pella, *Les doublets dans la Genèse* (polycopié), pp. 48-57.

[1] La ressemblance entre Guilgamesh et le récit biblique provient, selon Heidel, du fait que tous deux "remontent à une source commune. Il n'est pas du tout nécessaire que cette source provienne de Palestine ; elle peut très bien avoir son origine en Babylonie, lieu où effectivement la Genèse localise la demeure de l'humanité post-diluvienne (11. 1-9) et lieu d'où Abraham a émigré en Palestine (11. 27-12. 5)". *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago, University Press, 1951), p. 267. Cf. Kitchen *HOKHMA* N° 1, 1976, p. 19.

[2] A moins d'adopter le découpage de Noth, différent de celui de Westermann ou de la TOB. Il attribue la colombe à J et le corbeau à P. On peut cependant objecter que colombe, hirondelle et corbeau sont liés dans Guilgamesh (lignes 147-155).

se (dimensions précises de l'arche ; lignes 57 ss. ; cf. Gn. 6. 14-17) comme des caractéristiques de J (descriptions vivantes ; anthropomorphismes ; lignes 117 ss. p.ex. ; cf. Gn. 7. 16 p.ex.). La comparaison avec la XIème tablette de Guilgamesh milite donc fortement en faveur de l'*unité* du récit biblique.

Si l'on tient malgré ce qui précède à y voir un conglomérat de deux ou trois sources, on devra néanmoins admettre que le rédacteur final a agi de façon consciente puisqu'il n'a pas repris systématiquement tout ce qu'il y avait dans ses sources (les versions J et P reconstituées n'étant pas complètes). *Les répétitions sont donc voulues...*

Au lieu de les utiliser uniformément comme des indices des sources reprises, on cherchera à voir si les répétitions n'obéissent pas, comme l'emploi des différents noms divins, à d'autres motivations. Je crois avoir discerné plusieurs types de répétitions dans le récit du déluge :

1) certaines sont purement *stylistiques* ou *emphatiques*.

C'est le cas, par exemple, de Gn. 7. 18-20 ou de 7. 21-23 : "21. Tout ce qui se mouvait sur la terre périt, tant les oiseaux que le bétail et les animaux, tout ce qui rampait sur la terre, et tous les hommes. 22. Tout ce qui avait respiration, souffle de vie dans ses narines, et ce qui était sur la terre sèche, mourut. 23. Tous les êtres qui étaient sur la face de la terre furent exterminés, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles et aux oiseaux du ciel : ils furent exterminés de la terre."

Comparons cela avec Guilgamesh XI : "81. (Tout ce que j'avais) je le chargeai ; 82. Tout ce que j'avais d'argent, je le chargeai ; 83. Tout ce que j'avais d'or, je le chargeai ; 84. Tout ce que j'avais, je le chargeai, toute semence de vie 85. Je fis monter à l'intérieur du bateau ; toute ma famille et parenté, 86. le bétail de la campagne, les animaux de la campagne, les artisans, eux tous, je les fis monter."

Est-il légitime, dès lors, d'attribuer 7. 21 à P et 7. 22-23 à J ?

Ces répétitions visent plutôt à mettre en valeur les motifs importants. Dans le récit du déluge, les répétitions portent en effet sur les trois thèmes-clés :

a) c'est le péché de l'homme qui est la cause du déluge :
cf. 6. 5, 11, 12, 13.
b) le but du déluge est de détruire toute chair :
cf. 6. 7, 13, 17 ; 7. 4, 21-23 ; 8. 21b. Ce thème se traduit également par le soin apporté à insister sur la venue du déluge, sa durée et sa violence (6. 17 ; 7. 4, 6, 10, 11, 12, 17-20, 24).
c) dans sa grâce, Dieu sauve un reste représentatif de l'humanité et des animaux. Cela se traduit par la mention plusieurs fois répétée de Noé, de sa famille et des animaux préservés (6. 8, 18, 19, 20) ainsi que de leur entrée dans l'arche (6. 18 ; 7. 1, 7, 9, 13, 15, 16).

L'importance de l'alliance avec Noé est elle aussi soulignée par des répétitions (qui ne sont pourtant pas utilisées pour décomposer le ch. 9 en sources) :

9. 9 : Je vais établir mon alliance avec vous
9. 11 : J'établirai mon alliance avec vous
9. 11 : Aucune chair ne sera plus exterminée par les eaux du déluge
9. 15 : Les eaux ne deviendront plus jamais un déluge qui détruirait toute chair
9. 13 : J'ai mis mon arc dans la nuée pour qu'il devienne un signe d'alliance
9. 16 : L'arc sera dans la nuée et je le regarderai pour me souvenir de l'alliance perpétuelle entre Dieu et tout être vivant

cf. encore 9. 12 et 9. 17.

2) certaines répétitions correspondent au déroulement logique du récit.

Par exemple : 6. 18-21 avant la construction de l'arche et 7. 1-3 après sa construction.

3) certaines répondent à la structure "présentation dans les grandes lignes — présentation détaillée".[3]

Dans le récit du déluge, c'est le cas de 6. 5-8 // 6. 11-13 ; 7. 6-8 // 7. 10-16 ;[4] 8. 21-22 // 9. 9-17. L'exemple de 6. 5-8 (attribué à J) et 6. 11-13 (P ?) est spécialement instructif. Plutôt que d'y voir deux introductions (yahviste et sacerdotale) au récit du déluge, Cassuto propose de considérer 6. 5-8 comme la fin du bloc précédent (Gn. 5; 1-6. 8) et 6. 9 ss. comme le début du récit du déluge proprement dit. Voici quelques-unes de ses raisons :[5]

a) ce n'est qu'en 6. 9 qu'on trouve un nouveau titre ("voici les *tôledôt* de Noé") qui corresponde au titre précédent (5. 1 : "voici le livre des tôledôt d'Adam").
b) les derniers versets du ch. 5 ne donnent pas l'impression d'être une conclusion ; ils mentionnent Noé et la naissance de ses fils, mais leur histoire reste en suspens.
c) par contre, 6. 8 est une conclusion très appropriée. Il termine la section par une fin qui laisse entrevoir l'espérance : la grâce du SEIGNEUR va permettre la survie de l'humanité, la suite des tôledôt d'Adam.

Le rédacteur final, avant d'aborder le chapitre consacré au déluge (6. 9 ss.) termine son récit des antédiluviens en esquissant dans les grandes lignes les thèmes-clés de ce qui va suivre : le péché de l'humanité, le jugement et la grâce du SEIGNEUR.[6]

. Cette compréhension du travail du rédacteur repose également sur la fonction du titre "voici les *tôledôt* de ..." dans la Genèse (2. 4a ; 5. 1 ; 6. 9 ; 10. 1 ; 11. 10, 27 ; 25. 12, 19 ; 36. 1, 9 ; 37. 2). On ne peut en effet se contenter de les attribuer à P comme l'hypothèse documentaire.[7] La meilleure explication de cette formule est, à ma connaissance, celle d'Holwerda : "... par cette formule, l'auteur fait donc toujours apparaître une césure. Il marque un

[3] Voir ci-dessus p. 44-45.

[4] Cf. G. Pella *Doublets...*, pp. 59 s. Notons que les deux mentions de l'âge de Noé sont attribuées à P (7. 6 et 7. 11). Si l'on enlève les versets yahvistes qui les séparent (7.7 et 10), elles deviennent curieusement proches...

[5] U. Cassuto, *From Adam to Noah* (Jérusalem, Magnes Press, 1961), pp. 249 ss. ; 270 ; 301 ss.

[6] J'ai constaté, non sans surprise, que von Rad considère lui aussi 6. 5-8 comme l'œuvre du rédacteur (*yahviste* pour von Rad) qui intercale cette réflexion théologique entre deux blocs de traditions reçues (*La Genèse*, pp. 113-115). Pourquoi cependant reconnaître cette liberté à l'hypothétique yahviste et la refuser au rédacteur final ?

[7] On constaterait de curieuses anomalies si cette formule était de P : les deux formules de 2. 4a et 5. 1 se touchent (si l'on enlève 2. 4b-4. 26, J ?) ; la formule apparaît en 37. 2 alors que tout ce qui suit (jusqu'à 41. 46) est attribué à J ou E ; en 25. 19, elle sert de titre aux vv. 19-34 élohistes !
De plus, il n'y a pas de *tôledôt* d'Abraham ni de *tôledôt* des fils de Jacob. Les tôledôt de Jacob ne sont pas au début de son histoire (35. 23 ss.). Tout cela ressemble très peu à P le systématicien ! Cf. S. Külling, *Zur Datierung der "Genesis-P-Stücke"* (Kampen, Kok, 1964), pp. 216-227.

embranchement. Il commence une nouvelle ligne et la dessine soit à grands traits (sous la forme d'un arbre généalogique, c'est-à-dire une portion d'histoire comprimée) soit avec plus de détails (c'est alors plutôt un récit) ; la plupart du temps, cependant, c'est une combinaison des deux. (...) L'auteur recherche toujours des points de départ, là où quelque chose de nouveau a commencé ; c'est pourquoi il amorce une nouvelle tôledôt pour Tèrah et non pour Abraham. C'est avec Tèrah que part un nouvel embranchement."[8]

Le rédacteur final apparaît ici encore[9] bien différent d'un simple compilateur, juxtaposant ou amalgamant ses sources de façon si mécanique qu'on parviendrait aujourd'hui encore à les retrouver au demi-verset près...

Conclusion

Cette dernière remarque nous amène à conclure, non seulement pour les répétitions mais pour tous les types de doublets, que notre interprétation des phénomènes littéraires dépend de deux facteurs capitaux :

1) la méthode utilisée : on ne saurait trop souligner l'importance d'une approche positive, qui soit moins prompte que l'hypothèse documentaire à contredire le témoignage du texte final.[1]

2) la conception du rédacteur final : que ce soit l'articulation des premiers chapitres de la Genèse, la parenté entre le récit biblique du déluge et celui de Guilgamesh, ou la fonction des *tôledôt* dans le plan d'ensemble de la Genèse, tout porte à croire que le rédacteur final ressemble davantage à un auteur qu'à un compilateur.

Nous avons constaté ci-dessus qu'en voulant expliquer la *complexité* en décomposant le texte final, l'hypothèse documentaire parvenait mal à en expliquer l'*unité*.

C'est précisément une autre conception du rédacteur final, telle que l'esquisse Cassuto, qui permet de rendre compte à la fois de la diversité et de l'unité des textes. Après avoir relevé que le texte biblique fait parfois allusion à des traditions qui nous sont inconnues mais qui étaient probablement familières aux lecteurs (cf. Gn. 3. 24 ; 5. 24 ; 9. 29 ; 36. 24), il poursuit : "Il n'est donc

[8] Holwerda cité par Külling (pp. 224 s.) qui ajoute : "on voit ici qu'il y avait quelque chose de juste dans les théories qui parlaient de 'P' comme de la *Grundschrift*, car les formules des *tôledôt* forment la charpente et le plan de l'œuvre." (p. 226).

[9] Cf. ci-dessus p. 46-48.

[1] Reconnaissons que la mise au point des méthodes, l'estimation de leurs limites comme la manière de les utiliser n'est pas neutre, quelle que soit l'école théologique. Elles répondent en grande partie aux conceptions philosophiques et théologiques (concernant la révélation, l'inspiration et l'autorité des Ecritures en particulier) de celui qui les utilise. Cf. *HOKHMA* N° 8, 1978, pp. 11-16, 22-24.

pas osé de supposer que tout un monde de traditions était connu des Israélites des temps anciens, des traditions qui, apparemment, différaient dans leur origine, leur nature et leurs caractéristiques. Certaines conservaient le souvenir d'anciens événements, d'autres appartenaient au folklore ; certaines étaient le produit de l'esprit israélite tandis que d'autres provenaient de la culture païenne ; (...) certaines histoires avaient reçu une forme poétique et, par conséquent plus fixe, tandis que d'autres, racontées en prose, étaient sujettes à des modifications avec le cours du temps (...) De tout ce trésor, la Tora a choisi les traditions qui convenaient à son but et s'est mise à les purifier, à les raffiner, à les arranger et à les intégrer, à retoucher leur style et leur formulation et, en général, à leur donner un nouvel aspect en les faisant entrer dans son projet jusqu'à ce qu'elles soient soudées dans un tout unifié."[2]

Si tel est le cas,[3] certains doublets peuvent effectivement refléter cette diversité d'origine, mais le travail du rédacteur final rend toute délimitation de sources écrites antérieures parfaitement aléatoire... Consacrons donc plutôt notre énergie à comprendre le texte final, dans toute sa complexité et son unité.

[2] U. Cassuto, *Documentary Hypothesis*, p. 102.

[3] Reconnaissons qu'il s'agit là également d'une hypothèse, comme *toute* reconstruction de la formation de la Genèse. Voir aussi Kitchen, *HOKHMA* N° 1, 1976, p. 26 (pour Gn. 1-11) ; pp. 29 et 35 (pour Gn. 12-50).

Rencontre européenne pour étudiants en théologie

du 8 au 12 avril 1979

à Sérault (dans le Hainaut, Belgique)

Programme : B.J. BERGE (Bruxelles) : la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse (2 exposés)

H. HAFNER (Marbourg) : la foi chrétienne et l'empirisme scientifique. Pour une démarche "offensive" (*Herausforderung*) plutôt que "défensive" (*Apologetik*) (2 exposés)

H. DE JONG (Amsterdam) : l'herméneutique matérialiste : une rencontre avec le marxisme en théologie (2 exposés)

H. MARSHALL (Aberdeen) : les origines de la christologie (2 exposés)

\+ des moments par groupes linguistiques,
des moments de partage, de chant, de prière

Les exposés et toutes les sessions plénières auront lieu en français, allemand et anglais.

Prix : 60 FS 130 FF 900 FB (voyage non compris)

Renseignements et inscriptions (avant le 15 mars) auprès de : G. Pella Aubépines 4 1004 Lausanne (Suisse)

Formule d'inscription

Nom : Prénom :

Adresse :

s'inscrit à la rencontre européenne pour étudiants en théologie

* offre .... places dans sa voiture, au départ de ....

* désire une place (voiture, car ou train) au départ (si possible) de ......

Signature :

* Biffer ce qui ne convient pas.